الدراسات والبحوث

المجتمع العربي بين التخلف
والتبعية وآفاق التنمية
« ملامح أولية »
محمد علي جمعة
كوكب الأرض كائن حي
ديمتري افييرينوس
فلسفة الأخلاق والدين
لدى برغسون
محمد سليمان حسن

المجتمع العربي
بين التخلف والتبعية وآفاق التنمية
« ملامح أولية »

محمد علي جمعة

اولا مقدمة :

كثيرة هي الاشكاليات المزمنة في الواقع العربي ، والتي تطرح نفسها امام العقل العربي ، مطالبة اياه دراستها ووضع الحلول المناسبة لها . فاذا مستفسر حيناً ، ومتحدية حيناً آخر ، ولكن هذا العقل الذي كان منذ عدة عقود من السنين ، لا بـل مئات ، يقف جامداً فاقد الحركة .

* محمد علي جمعة : باحث من سورية ، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية .

قد بدأ منذ فترة قصيرة من الزمن يتفاعل مع هذه الاشكاليات ، وها هو اليوم ، قد خرج من هول المفاجأة ، وتجاوز مرحلة الاندهاش . بحد نفسه قادراً على البحث في ذلك الركام من التحديات ، ويضع الحلول اللازمة والمناسبة لها .

اما اهم هذه الاشكاليات التي تقف حجر عثرة امام اعادة التواصل للفعل الحضاري العربي ، ومن ثم المساهمة الفعالة في الفعل الحضاري العالمي ، تلك العقبات الناتجة عن ظروف التخلف والتخليف ، مع ما يرافق ذلك من ظواهر ــ التبعية ــ التغريب (الاوربة) وازمة الانتماء في نهاية المطاف ، ورغم الصعوبة التي تعتور المرء حين البحث في مثل هذه الأمور المشكلة . الا اننا سنحاول ان نخطو خطوات ولو بسيطة في هذا الاتجاه ، تمهيداً لإماطة اللثام ــ جزئياً عن خفايا تلك الظواهر المأزومة والمتجذرة في واقعنا العربي .

ثانيا الواقع العربي وطبيعة العلاقة مع ظاهرتي التخلف والتبعية :

لا بد من الاشارة بادىء ذي بدء ، بأن هناك أشكالا متعددة للتبعية ــ منها الاقتصادية ومنها العسكرية ومنها التكنولوجية ، ومنها الثقافية . كذلك التخلف ، فهو ظاهرة نوعية ودرجية ، فقد تكون هذه الأمة أو ذاك الشعب متخلفا في مجال دون آخر نسبياً . وغالباً ما يكون التخلف ناتجا عن ازمة حضارية ادت الى تراخي مجموع فئات الشعب وفق منظور ابن خلدون . مما يؤدي الى التخلف الكلي أو الجزئي ، وهذا يفضي بالتالي الى تبعية من هذا النوع او ذاك ، والتاريخ القديم والحديث مليء بالشواهد على حصول التخلف في هذا البلد أو ذاك وعلاقة ذلك بنشوء التبعية . ومن الثابت أن هناك علاقة عضوية بين كلا الظاهرتين اللتين تنيخان بكلكلهما على الواقع العربي خصوصاً والعالم الثالث عموماً . فالتخلف من جهة يمسك بزمام الظروف والشروط التي تمنح التبعية أسباب استمراريتها ، كما ان التبعية تعطي التخلف شروط قوته وتأصيل ذاته في الواقع القائم فيه . ومن هنا فاننا سنحاول فيما يلي أن نوضح المعنى المراد بكل من الظاهرتين المفصح عنهما أعلاه .

اما التبعية : فنعني بها وفق قراءاتنا عنها ما يلي : الاعتماد شبه المطلق على الخارج المغاير بالانتماء الوطني او القومي والالتزام بهذا المغاير سياسياً واقتصادياً وثقافياً مع انعدام شبه كلي لكافة الشروط والمستلزمات التي توفر للتابع القدرة على تجديد ذاته واعادة بنائها .

ولن نجانب الحقيقة اذا استنتجنا أن التخلف عن التبعية ، من حيث انه تقوقع وانكفاء على الذات ، وفقدان الاتصال مع العالم الخارجي بشكل شبه كلي ، والبقاء ضمن واقع اجتماعي ـ اقتصادي ، لا يمت الى الحاضر بصلة . في حين أن التبعية تتضمن ـ ولو بشكل جزئي ـ محاولة اولية قاصرة على طريق التنمية . وعليه فان نظرة فاحصة للوضع بعموميته في الوطن العربي منذ مرحلة التشرذم في اواخر الدولة العباسية مروراً بعصر الهيمنة العثمانية ، ومن ثم مرحلة الاستعمار الحديث والى ايامنا هذه . فاننا نجد ان هذا الوطن قد انضوى تحت لواء التخلف بشكل ليس له مثيل ، وان كانت هناك او هنا بعض الاستثناءات من صحوة لم يكتب لها الاستمرار . لأن التخلف بشروطه كان قابعاً في الداخل العربي ككل . اما التبعية فانها استقت كما قلنا سابقاً اسباب قوتها من الوضعية الاجتماعية ـ الاقتصادية العربية المتخلفة ، هذا اولا وقبل كل شيء . وثانيا فان التبعية احد النواتج الاساسية للمرحلة الامبريالية والتمركز الاقتصادي والراسمالي العالمي . وبناء عليه فان الوطن العربي بجميع بلدانه قد توفرت عليه جميع الظروف لسد آفاق التنمية امامه . حتى انه يمكن القول بان اكثر البلدان العربية تعيش ظروفاً واشكالا من التبعية . وان أهم ما يوجه من انتقاد للعالم العربي حسب قول يوسف حلباوي هو (تبعيته الى العالم الخارجي فاغلبية المشاريع الصناعية تنتقى بحسب المشورات الاجنبية وتدرس بحسب الدراسات الأجنبية ... و ... وتدار من قبل العديد من الخبراء الاجانب ويدرب صناعها لدى المعاهد الاجنبية ، وتشغل بالعديد من المواد الاولية او شبه المصنعة المستوردة »(١) ورغم بعض المحاولات التنموية في البلدان العربية فان هذه المحاولات بقيت قاصرة وفاقدة لاستقلاليتها ، ذلك نظراً لارتكازها على الخارج من جهة ، ولان الواقع الذي تجري فيه المحاولة متخلف جداً من ناحية ثانية ، وهنا يصبح قول سمير أمين « ان التخلف والتنمية هما وجهان لنفس

الظاهرة ، أي ظاهرة التوسع الامبريالي ، وهذا التوسع بدوره غير متكافىء بالطبيعة »(٢) . التنمية والتخلف غير المتكافئين من وجهة نظر سمير امين ، لانه لا يمكن ان تكون التنمية في ظل التخلف والتبعية اللتين ترتبطان بالامبريالية ارتباطاً مباشراً ، واذا كانت التنمية مبنية على علاقة مع هـذه الامبريالية بموجب الطريقة التي أشـار اليها يوسف حلبـاوي . فان اي تنمية ، هي في آخـر الامر تنمية للتخلف بحد ذاتـه ليس الا . فالامبريالية لا تسمح الا بتنمية محدودة تلبي احتياجاتها ورغباتها ، وعلى ان لا يزيد عن معدل التنمية ــ المساوي للصفر كما يقول علماء الاقتصاد ، وهذه المعدلات التي تسمح بهـا الراسمالية العالمية المتقدمة ضمن شروط محددة ، ولدول معينة في العالم الثالث ، وليس لجميع هذه الدول . وما فتىء الغرب ــ أوربا وامريكا ــ يمارس مهمته التاريخية من وجهة نظره ، لابقاء دول العالم المتخلفة ومنها بلدان الوطن العربي ، لابقائها في مازق التخلف . وكما يقول غالي شكري ، كانت مهمة الغرب الاولى والكبيرة هي تسويد الاستهلاك سوقاً ومنهجاً وبنى اجتماعية ، وضرب محاولات الانتاج مهمـا كانت بدائية »(٣) . ومـا يزال الغرب يمارس مهمته المشار اليها آنفاً لابقاء دول العالم الثالث ضمن اطار التبعيـة ، ولاجترار أغلب منتج هـذه الدول ، لمنـع القيام باي محـاولة ذاتية تساعد على الخروج من منظومة التبعية . بهذا التنفيذ المهمة ، يبقى الغرب منسجماً مـع نفسه كاول ابدي ، منسجماً مـع طروحاته الاستعمارية التي بدات كشعارات ، واهمها مقولة كيبلنغ الذائعة الصيت :

ــ الشرق شرق ، والغرب غرب ــ

شعار ينز" بالتمييز ، والغرب يعلن عن ذاته باستمرار من خلال مقولة كيبلنغ المتجددة ابداً فالشرق يجب ان يبقى متخلفاً حتى يستطيع الغرب ان يبقى متقدماً ، على الأول ان يبقى تابعاً لانه متخلف ، والثاني هو القائد والقيّم دائماً لانـه الغرب المتقدم ، وتبقى العملية الاقتصادية المحور الرائز للتقدم والتخلف ، لمـا لهـا مـن فاعلية وتأثير في الانشطة الاجتماعية الاخرى . لذلـك فـان الغرب ذا الاقتصاد القوي يسـاهم باستمرار في خلق التناقضات الكثيرة في البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المحيطة ، كالوطن العربي ، مما يفضي بشكل تلقائي الى

« ظهور التشوه والتناقض والازدواجية والتعايش الفارق في مستويات الابنية التحتية والفوقية ، الاقتصادية والثقافية ، تناقض في البناء الاجتماعي ، تناقض في البناء المعرفي الثقافي ، تناقض آيديولوجي بعيد عن مسار التاريخ الاجتماعي والواقع الفعلي للشعوب العربية . تناقض في البنائين الثقافي والسياسي »(٤) .

ان التناقضات الصارخة التي برزت في المجتمع العربي، وبدت واضحة في ظل الهيمنة البترو — دولارية . جعلت عملية التنمية دائرية الشكل ، قاصرة عن بلوغ اهداف المجتمع ذاته ، وبالتالي مشوهة لهذا المجتمع ، اقتصادياً واجتماعياً . ومن هنا فان العملية لم تكن عملية تنمية حقيقية . وانما كانت وما زالت عملية اعادة انتاج الاستهلاك . ان المحاولات التنموية بقيت مشوهة بسبب اعتمادها على الاستيراد وشبه الكلي لاكثر من ٩٥٪ من احتياجات أغلب البلدان العربية ، هذا من جهه . ومن جهة ثانية فان هذه الاحتياجات المستوردة غالبا ما تصب في خانة الصناعات الاستهلاكية المحلية او الوسيطية . وجواباً على ذلك وتبريراً له ، يدعي المصنعون والمنتجون قائلين : ان تطوير الانتاج ، وزيادة انواعه وكميته وتحسين المواصفات ، وموافقة المواد المصنعة محلياً للمواصفات والمقاييس العالمية . كل ذلك لا يتم تحقيقه حسب ادعائهم ، الا من خلال الاستيراد من الدول الاوربية والشركات العالمية الانتشار . ولا ينقص اولئك المنتجون بالواسطة أو بالتكليف ، الوسائل والاساليب التي تمكنهم من تسخير وسائل الاعلام التي لها مالها من سطوة على المستهلك لتحقيق اغراضها . ولهذا يلاحظ ان الكثير من المواد المعلن عنها في وسائل الاعلام العربية تتمحور حول نماذج متعددة . نذكر المثالين التاليين منها .

١ — صنعت هذه المادة ؟ بترخيص من شركة ... ؟ الفرنسية .. او الهولندية — او الانكليزية — او الامريكية .

٢ — تم انتاج هذه المادة ؟ وفق احدث المقاييس العالمية ... !؟.

ان هذه الاشكال الانتاجية الوسيطة والاستهلاكية الطابع ، والوطنية الاقامة . تستطيع بفضل الدعم الخارجي من الشركات التي رخصت لها باسماء بعض منتجاتها ، تستطيع مع مضي الوقت تحطيم

النمط الانتاجي في البلد العاملة فيه ، بعد ان تتم خلخلة هذا النمط ويصبح في حالة تمفصل بين قطاعاته الانتاجية . اضافة الى ذلك تستطيع هذه الشركات الوسيطة بفضل اشكالها الانتاجية التابعة ، والمدعومة من الشركة عابرة القومية ، تستطيع فرض سماتها « الاهلاكية » على مجتمعاتها . وتخترق بشكل فظ مجموعة النظم والتقاليد الاجتماعية واحكام دائرة التبعية الاقتصادية بكامل دورتها — استيراداً وانتاجاً وتوزيعاً — وهذا ما يتحقق من خلال اتفاق المصالح بين المركز الراسمالي العالمي والمحيط الاستهلاكي — المتبرجز — التابع . هذا التابع الذي يؤدي وظيفته الاساسية في التقسيم الدولي للعمل لصالح المركز الرأسمالي . وتلك المظاهر التي تتمثل ، في تشوه البناء الهيكلي لتلك المجتمعات ودولها التابعة واحداث التغيرات الجوهرية في الابنية الاقتصادية لتلك الدول،وكذلك بناها الاجتماعية،كما يرى احمد حجازي ان من اهم هذه التغييرات « تغيير الابنية الاجتماعية في هذه الدول ليس فقط في مجال القيم الاجتماعية ، وانما ايضاً في مجال الاتجاهات السياسية . فالتبعية — كمحصلة للتكامل في السوق العالمي لا تعني فقط تكريس التخلف أو نموه وانما تعني ايضا فقدان سيادة وحرية واستقلال الدول التابعة »(٥) من هذا المنطق نستنتج بشكل أولي وضمن هكذا معطيات ، ان ما حققه الغرب في اغلب بلدان الوطن العربي والعالم الثالث عموماً ، كفيل بأن يتركهما متخلفين زمنا طويلا . يعيشون على تخوم العالم ، اذا لم يتم السعي الحثيث الى تعطيل قانون التبعية من خلال فك الروابط الالحاقية مع العالم الرأسمالي الغربي والتخلص من « قانون القيمة الرأسمالية العالمية ، واحلال محله سيادة قانون قيمة وطنية شعبية ينعكس فيه مقتضيات التحالف الطبقي الشعبي الحاكم »(٦) .

ان قانون القيمة الوطنية الذي يتحدث عنه سمير أمين تواً ، هو وحده الذي يمكننا من احداث النقلة النوعية المطلوبة ، اقتصادياً واجتماعياً ، نقلة تضعنا في مستوى الفعل التنموي الذاتي ، المبني على أساس تطويري شعبي وديمقراطي الممارسه ، لا على اساس التطوير الخارجي القائم على تشرذم وتخلع في البنى الاقتصادية التابعة والمرتبطة

بنموذج التراكم العالمي التابع ايضا لمركز التراكم الراسمالي العالمي . فنمط التطور الخارجي التابع « هو الذي يخلق ظروف استمراره الاقتصادية والاجتماعية وتهميش الجماهير ويضمن للاقلية دخلا متزايدا ضروريا لاتباع انماط الاستهلاك الاوربية . ان نمط الاستهلاك هـذا ، يقوي من ربعية القطاع الذي ينتج منتجات البذخ ، ويؤكد الاندماج الاجتماعي ، الثقافي ، الايديولوجي والسياسي للطبقات المحظوظة فيما بينها »(٧) .

مما سبق نخلص الى القول : إن واقع التخلف وظروف التبعية التي يعيشها المجتمع العربي وتسم بها . لا تتجاوز الا بالتخلص من الاندغام مع النظام الراسمالي العالمي المتمركز . وأن التنمية لا تتحقق الا في ظل علاقات استهلاكية تابعة تعيد شروط انتاج ذاتها باستمرار ضمن دائرة مغلقة مثلها ومثل العامل على تسييدها ، كمثل ثور الناعورة المعصوب العينين يدور ضمن دائرة مرسومة له ولكنه حقيقة لا يعي لماذا يدور . كذلك هي البورجوازيات العالمية والنظم الكومبرادورية المشاركة لها ، لا تستطيع الانفكاك من اسار المركز الامبريالي ففي انفكاكها اعلان موتها ، لأنها أضافة لتبعيتها فهي طفيلية وهجينة في مجتمعاتها التي تعيش على ارزاقها ، لا بل على دمائها .

ثالثا : الآثار الاجتماعية والثقافية للتخلف والتبعية على المجتمع العربي :

ربما لن يكون بمقدورنا تسجيل جميع الآثار السلبية للتخلف والتبعية على مجتمعنا العربي . ولكننا سنحاول قدر استطاعتنا ان نلخص ما نراه أنه مهم منها اجتماعيا ـ اقتصاديا .

آ ـ ظاهرة التقليد من منظور اقتصادي واجتماعي .

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن المفكر العربي الفذ ـ ابن خلدون ـ كان اول من تصدى لدراسة ظاهرة التقليد في تاريخ الفكر الاجتماعي ، حين تحدث في مقدمته قائلا « ان المغلوب مولع ابدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله وعوائده »(٨) وربما ان المقولة

الخلدونية تنطبق للاسف على مجموع البلدان العربية من خلال بعض شرائحها الاجتماعية . واذا جاز التقسيم التالي للمجتمع العربي ، او للشعب العربي ، فاننا نقسمه الى مجتمعين ، الاول يسمه النفط بميسمه ، والثاني غير نفطي . الا ان كلا النوعين يشتركان بالكثير من القيم والعادات ــ حَسَنَتها وسيئها ــ واذا كان فعل التقليد ، فعل حيادي من حيث الاساس ، الا أن المقلد هو الذي ينقل هذا الفعل إما الى السلب واما الى الايجاب .

وفي معرض بحثنا هنا ، فاننا نلاحظ غلبة للجانب السلبي على فعل التقليد في المجتمع العربي . خاصة حين نتابع هذه الظاهرة الى حدودها القصوى . فاننا نجد أن الكثير من ابناء الشعوب العربية ، تقلد الآخر المتفوق دون وعي لاسباب تفوقه ؛ ولاسباب تخلفهم وتدني مستواهم المعرفي ، ومن الامثلة الصارخة على ذلك حالة ازدواجية اللغة ، حيث نجد الكثير من ابناء العربية يعولون على استخدام الفاظ من اللغات الاوربية مثل :

Hard luck — Card — Pardon — Sory — No broblem — Tank — by — Hi — Mach — Game — System — Groub — Convoy — Bark — Control .. etc.

مع العلم أن الفاظا وتراكيب كثيرة تبنتها بعض الشرائح الاجتماعية العربية للتدليل على انها مثقفة حتى أننا نلاحظ حالة اعوجاج اللسان هذه لدى بعض الاوساط الاكاديمية العربية ، مما يدل اضافة على أن في ذلك تقليد من قبل الادنى للاعلى ، والشعور بالنقص والدونية . . . الخ ان ذلك يدل على نوع من التخارج الانتمائي لدى هذه الفئات الراغبة في التأورب ولو باللسان . ناهيك عن المحاولات المنتشرة التقليد للغربيين في الافعال والتصرفات والالبسة . واذا كانت اللغة هي وعاء العقل كما يقال ، فان احلال لغة محل أخرى أو تطعيمها بمفردات من اللغات الأخرى ، فيه من الرغبة المبطنة ما فيه التخلي عن الانتماء للبنية العقلية الاساسية ، والالتحاق بالبنية المرغوبة ». ومما لاشك فيه ان استعداد أعطاء اللغة والثقافة الاجنبية هذه المكانة لن يساعد على خلق عقلية وانشاء واقع جديد يعزز من احترام اللغة العربية والثقافة العربية الاسلامية بين هذه

الاجيال الممزوجة الثقافة واللغة »(٩) وما تجدر ملاحظته ان ظاهرة التقليد من قبل العربي للغربي الاوربي والامريكي تتسع طردا مع ازدياد اليسر المادي ارتقاءً بين طبقات الشعب . والعكس صحيح ، الى أن يصل الامر الى مرتبة تقليد المقلد او التقليد بالواسطة . وهذا التقليد الاخير يزداد تباعا مع زيادة نسبة الامية في المجتمع العربي بنوعيها ـ التعليمية والثقافية ـ ويمكن القول : إن التقليد عبارة عن محاولة احتجاجية من قبل المقلد على الوضع الذي يعيشه ، وللخروج من مركب النقص الذي يعتريه . كما أن منطق التعويض يستبد بالمقلد . ومن هنا فان محمود الذوادي يصيب كبد الحقيقة عندما يقول : « ان رغبة الفرد أو الجماعة في تحسين مكانتهما الاجتماعية عامل مهم في تفسير ظاهرة التقليد بين المجتمعات والثقافات »(١٠) .

ان التقليد بحدود تؤدي الى تجاوز التخلف والوصول الى ندية حقيقية للمقلد سابقا ، لهو تقليد ايجابي ومطلوب ، واننا لندعو اليه ؛ وتطبيقه على الطريقة اليابانية . اما اذا كان التقليد ينطوي على ترسيخ للدونية وقيم التبعية والالحاقية ، فاننا نحذر منه ، وخاصة اذا كان هذا التقليد يتصل بالقضايا الاجتماعية والسياسية المحورية . كما هو حال بعض الاقطار العربية التي تعلن انها تستعد لتطبيق الديمقراطية على الطريقة الغربية . أي انها ستستورد طريقة تطبيق الديمقراطية كما تستورد التكنولوجيا والاغذية وحتى الثياب . استيراد ، استيراد ، استيراد . ؟ ! وكأننا نذهب الى هناك ، الى حيث كل شيء ، الى أوربا لنصنع وفق معطياتهم المادية والمعرفية ، تلبية لرغبتهم ورغبة البعض منا ـ للاسف ـ ومع أننا لا ننكر لانه ليس بامكاننا الانكار ، بأن اللغات اوعية الثقافة والعقليات ، وان الحضارة الارقى تفرض نفسها على الحضارة الادنى ؛ كما هو حالنا اليوم . فنحن نرى ان اللغة الانكليزية او حتى الفرنسية تنتشر بين اوساطنا ، سواء من خلال البعثات أو الخبراء أو وسائط الاعلام . مع ما يرافق ذلك من « انتشار قيم حضارة هذه اللغة ، خاصة بين الفئات التي تعلمتها وتأثرت بالنظام التربوي للحضارة الاجنبية »(١١) فذلك كله يشير الى اعادة انتاج غرب مشوه اصلا في وضعية اجتماعية مخالفة لا بل مناقضة .

ننتهي الى القول بأننا سنبقى غرباء على العالم مالم نع الدور الايجابي للتقليد . ذلك الدور الذي استطاع اليابانيون ـ وهم مثلنا شرقيون ـ أن يعوه فكان أن جعلوا الغرب لديهم يابانيا لا أن يجعلوا اليابان غربيا ، وصدق رئيس الوزراء الياباني في بداية السبعينات حين قال : اننا سنغزو العالم أجمع . وهم فعلا استطاعوا غزوه بتقنيتهم ومنتجاتهم شرقا وغربا على حد سواء .

ب ـ الهجرة العربيــة ـ البينية والخارجية وآثارها الاقتصادية والاجتماعية :

قد لا يوافقنا البعض على ادراج قضية الهجـرة كواحد من عوامل تخلف التنمية في الوطن العربي . ولرب قائل : ان الهجرة بين البـلاد العربية ، وخارجها وخصوصـا الى الامريكيتين ، جنوبا وشمالا قديمة ومنذ اكثر من قرن ، فما علاقة ذلك بالتخلف .

اننا لا ننكر أن تاريخ الهجرة سواء البينية العربية ، أو الخارجية ، هو تاريخ مديد نسبيا . ولابد أن ننوه أن الاسباب الاساسية للهجرة أيا كانت ، هي في الاساس أسباب اقتصادية ، ومن ثم هي أسباب سياسية. أما الاقتصادية فقد تمثلت بضيق أسباب العيش وزيادة التراكم الضريبي على الانسان العربي . خصوصا زمن الهيمنة العثمانية . أما الاســباب السياسية ، فاننا أيضا وفي ظل الهيمنة العثمانية ، نلاحظ انه كلما اقتربنا من مركز السلطة العثمانية وازدادت ســيطرتها ، كلما ازدادت نســبة المهاجرين بسبب الضغط السياسي اضافة للضغط الاقتصادي المفروض على الانسان العربي . وهذه المعادلة هي ؛ هي مازالت تتحكم بالهجرة . ولكن بعد ان انتقلت الى الحيز القطري . اضافة الى عوامل اخرى سناتي على ذكرها في سياق البحث . وقد كان المواطن العربي على اختلاف انتمائه العقيدي يهاجر رغبة في تحسين ظروف عيشــه ، وتخلصا من الواقــع الاستبدادي الذي تفرضه عليه الدولة . واذا كانت الهجرة ، إبان الهيمنة العثمانية ؛ تتم باتجـاه مصـر ودول الامريكيتين ـ الولايات المتحـدة ـ البرازيل ـ الارجنتين الخ . فان الهجرة العربية الحديثة قد حدث عليها

بعض التحول . فقد اخذ الكثير من العرب يممنون وجههم شطر أوربا وأمريكا ودول النفط العربي . وتختلف الهجرة الى الغرب عن الهجرة الى بلدان النفط العربي اختلافا بالدرجة مع شيء من الاختلاف بالنوع الى حد ما . وقد سبب انخفاض مستوى الدخل وقلة فرص العمل الهجرة الكثيفة الى بلاد النفط العربي من البلدان المصدرة للعمالة ـ مصر ـ سورية ـ الاردن ـ اليمن ـ السودان ـ لبنان ـ وهذه الاخيرة تشترك ببعض الخصائص مع بلدان شمال افريقيا العربية ـ تونس ـ المغرب ـ موريتانيا والجزائر ـ بتوجيه الرغبة بالهجرة الى أوربا أكثر من البلدان النفطية نسبيا ، وان كان لها مهاجرون باتجاه هذه الاخيرة . الا انها لا تماثل الهجرة الى اوربا كماً . ان هذه الهجرة بنوعيها وبعد الفورةالنفطية كانت تمثل للفرد في البلدان العربية المصدرة للعمالة نموذجا للخلاص من الواقع الاقتصادي المتردي الذي يعانيه . ولكن هذه الهجرة النفطية الخصائص منذ سبعينات هذا القرن . قد خلقت ، أو ساهمت في خلق انماط من السلوك ، وتحول في بعض المظاهر الاقتصادية والاجتماعية الى حد خطير « ولعل من اخطر الآثار الاقتصادية للطفرة النفطية التيشهدتها الاقطار المصدرة للنفط ، والتي امتدت لتشمل سائر الاقطار العربية الاخرى بسرعة ملحوظة ، تلك الظاهرة التي تتمثل في التوسع الكبير في الاستهلاك الترفي والمظهري وفي اقتناء السلع الاستهلاكية المعمرة ، وفي سرعة معدلات اهلاك هذه السلع التي هي في أغلب الاحوال مستوردة»(١٢) هذه النزعة الاهلاكية التي يتحدث عنها الجهيمي ، والمنتشرة في المجتمعات العربية النفطية ، فيها من أشكال الهدر غير الواعي لطاقات مالية كبيرة جدا ، يمكن أن توظف في التنمية العربية . ولكن عدوى التقليد وظاهرته وانعدام الوعي الاقتصادي والسياسي ، يحولان دون توظيف هذه الاموال في مكانها الصحيح وفي اتجاهها المطلوب ، كذلك الحال بالنسبة للعمالة العربية ، التي انتقلت اليها عدوى الاستهلاك والتقليد ، حيث هذه الاخيرة ، اخذت تقلد المقلد النفطي الباذخ ، فالعمالة المهاجرة تقلد دون أن تعي حقيقة الفعل الممارس . لان وعيها مشوه أصلا ، ونحن واجدون في الهجرة أصنافا عديدة هي كما يصنفها عفيف ضاهر الى ثلاثة مستويات:

١ ـ الهجرة المؤقتة التي تضم المتكسبين والمرافقين .

٢ ـ الهجرة الاحلالية .

٣ ـ الهجرة غير القانونية ـ او المتسللة . »(١٢)

الهجرة المصنفة اعلاه ، ولدت آثارا سلبية كما أشرنا سابقا . وهذه الآثار كانت على الصعيدين الفردي والاجتماعي ، وذلك نظرا لانعدام التخطيط المبرمج والمتبادل بين البلدان العربية . سواء المستقبلة للعمالة أو تلك المصدرة لها . فقد احدثت هذه الهجرة خللا وظيفيا كبيرا في مجتمعات البلدان المصدرة للعمالة . خصوصا ذلك الفراغ الكبير في العمالة الداخلية ـ زراعة ـ صناعة ـ وخدمات ـ مما اثر سلبا على كافة القطاعات الاقتصادية ، وخصوصا الزراعي منها ، لان اقتصاد البلدان المصدرة للعمالة اقتصاد زراعي السمات . ولان نسبة هذه العمالة المهاجرة من هذه البلدان ، الى سوق عمل البلدان النفطية وكذلك الى اوربا . كان ومايزال يترك عمله الزراعي . اضافة الى تحول قسم كبير من العمال الزراعيين ، كما يقول عفيف ضاهر « الى قطاع البناء كبديل عن الطلب على عمال التشييد من قبل الاقطار النفطية »(١٤) مما شكل تضخما لا مثيل له في قطاع الخدمات العربي عموما ، وضمورا لا مثيل له ايضا في قطاع الزراعة . فانخفضت مستويات الانتاج وتثاقلت سرعة وتيرة التنمية ، وحدث شبه فراغ في الريف العربي من العمال الزراعيين ، الذين يعتبرون الرصيد الاول لانتاج الدخل الوطني . حتى أن بعض الاقطار العربية قد ظهرت فيه الهجرة الاحلالية للعمالة بشكل بارز . فقد عمل على استقدام العمالة الآسيوية محل مهاجريه الى الاقطار النفطية . والهجرة الموسومة اعلاه تساهم بشكل غير مباشر في تأصيل التخلف في البلاد العربية . واذا كان البعض يرى أن هذه الهجرة قد عملت على رفع مستوى الدخل الوطني للبلدان المصدرة للعمالة ، من خلال تحويلات العاملين المالية . فان ذلك ادعاء قاصر النظر . لان هذه الهجرة قد ادت بنسب متفاوتة الى تحطيم بنى الانتاج الاساسية . وبلغت الازمة أوجها مع انخماد الفورة النفطية ، وبعد قيام الأقطار النفطية بالاستغناء عن

خدمات جزء كبير من العمالة العربية ، ليتشكل بذلك عبء كبير على بلدان العمالة الاصلية ، وتتأصل لديها مشكلة متأزمة تمثلت بجيوش العاطلين عن العمل . وكل ذلك سبب نوعا من وجود عداء ضمني أو صريح « فردي أو وطني » تجاه البلدان النفطية . هذا العداء النفسي المظهر ، القائم على اساس اقتصادي ، قد نشأ إثر قيام البلدان النفطية باستقدام العمالة الآسيوية الرخيصة ، واحلالها محل العمالة العربية المرتفعة الثمن . هذا التصرف ادى الى ردود افعال مختلفة ؛ ذاتية ونفسية ، وشعور عام لدى المستغنى عن قوة عملهم بالغبن لحقهم ؛ اضافة لشعور العداء الذي أشرنا اليه سابقا تجاه من كانوا سببا في رحيلهم ، سواء من ابناء الدول النفطية؛ أو تجاه المهاجرين الجدد من الآسيويين . وما تجدر الاشارة اليه ، أن حجم الهجرة البينية العربية قد اخذ بالتناقص منذ بدء الثمانينات ، مع ازدياد ملحوظ في حجم العمالة الآسيوية ــ هندية ــ كورية ــ فليبينية ــ باكستانية ... الخ بحجة قبول هذه العمالة بثمن أقل وظروف معيشة غير مكلفة . وهذا مالا تقبل به العمالة العربية . علما ان حجم العمالة في البلدان النفطية قد حافظ على حجمه بالرغم من التخلي عن العمالة العربية. هذا الاستغناء الذي زاد معدلات التضخم في البلدان غير النفطية مما حال دون تنفيذ خطط التنمية مع ما رافق ذلك من مشاكل اقتصادية واجتماعية ونفسية ، تراكمت مع السابق من نوعها . وعادت دائرة التخلف تتحكم من جديد في آليات البلدان العربية ، الاقتصادية والاجتماعية . وعليه فان الآثار السلبية المترتبة على الهجرة . اذا لم يتم تجاوزها بقيام الاقطار العربية بوضع خطط تنموية متكاملة أو متناسقة للاستفادة من طاقات العمالة وتوظيفها عربيا قوميا ؛ ووطنيا قطريا . فان حلقة التخلف ستبقى محكمة الاغلاق .

اما الهجرة الثانية ، الى أوربا . فهي أخطر من الهجرة البينية بأشواط . ذلك ان الهجرة البينية العربية تتسم بالموسمية والمرحلية في حين أن الهجرة الى اوربا تتسم بالاستقطابية والديمومة . فالدول الغربية غالبا ما تعمل على المحافظة على المتفوقين العرب لديها بتقديم مختلف المغريات لهم . وحيث أن الهجرة العلمية للدراسة والبحث ،

لا تتم الى أقطار النفط وانما الى أوربا ، فاننا نلاحظ ان الهجرة الخارجية تختلف عن الداخلية العربية ـ بانهـا هجرة لها أشـكالها الاجتماعيـة والاقتصادية وانواعها هي :

١ ـ الهجرة العلمية للدراسةوالبحث العلميوهجرة الادمغةالعربية.

٢ ـ الهجرة بحثا عن العمل لتلبية أسباب المعيشـة .

٣ ـ هجرة المال العربي

ان الهجرة من النوع الاول والهجرة من النوع الاخير اذا كانا يسـاهمان في استمرار تقدم المتقدم « أوربا وامريكا » فانهما بالوقت ذاته يحافظان على تخلف المتخلف « الوطن العربي » فالمال العربي الفار من أرضـه ووطنه الصادر منه ؛ الى أوربا نتيجة ظروف استثمار غير متوفرة عربيا . يؤدي الى زيادة التراكم الراسمالي العالمي التمركز وقـوة دورته الاقتصادي وسطوته ، في حين يؤدي الى زيادة التخلف والافقار والتهميش الاقتصادي في الوطن العربي . فاذا كانت مقولة : « ان المال لا وطن له صحيحة » فان مقولة « ان صاحب المال له وطن » صحيحة ايضا . ولذلك فان المجتمعات والدول المتقدمة جدا تغذي وتعمل على ترسيخ المقولة الاولى ، تعمل على طمس المقولة الثانية . ففي الاولى فائدتها وفي الثانية ضرر لها. ولذا علينا توضيح المسالة لجعل الاولى مرتبطة بالثانية وتابعة لها ، حتى نستطيع ان نستفيد منهما عربيا وهذا ما سنبينه لاحقا . امـا هجرة الكفاءات والمهارات والادمغة ، فان اوربا وامريكا ، لا تبرح حتى تاريخه تعمل على استقطابها بشتى السبل . فهي كما تحـاول اغراء المـال العربي بشروط استثمار مشـجعة وشعورا بالثقـة لصاحب المـال بالمحافظـة على ماله ونمـاء هذا المال . كذلك تغري الكفـاءات العلميـة بتوفير اسـباب الرفاهيـة واسـاليب البحـث العلمـي ، والعوائـد الماليـة الكبـيـرة . وكـل ذلـك ما يشـجع الكفاءات العربيـة نسـبيا علـى الهجرة . ممـا يسـاهم ويزيد الفجـوة بعـدا بـين البلـدان المتقدمة والبلدان العربية ، ثقافيا معرفيا واقتصاديا . مع الاشارة الى أن الأقطار

العربية عادة ما تستقدم العلماء والخبراء من أوربا وغيرها تحت شروط مادية باهظة التكاليف ، فهو يفقد ابناءه باستمرار ويستقدم باستمرار البديل عنهم . وتقدر « هجرة الكفاءات العربية العالية الى البلدان المتقدمة بـ ٤٠٠٠ سنويا . وهذه الهجرة العلمية والفنية ادت الى عرقلة مشاريع التنمية وحرمت التنمية من عناصرها الاساسية ، كما أن الهجرة الحقت بالعالم العربي خسائر جسيمة من ناحية المبالغ والكلفة التي قدمت الى هذه الكفاءات اثناء الدراسة وخسارة انتاج هذه القوى البشرية العالية التأهيل والكفاءة ، واخيرا ، ان هجرة الادمغة والكفاءات ادت الى خلل في بنية الدول العربية وكرست تبعية العالم العربي للدول الرأسمالية(١٥) ونحن كثيرا ما سمعنا عن علماء وخبراء عرب قدموا الى العديد من المؤسسات العربية كموفدين للدول الغربية وشركاتهم وممثلين لها الى هذا البلد العربي او ذاك . بعد ان تمكن الغرب من استقطابهم لديه ، وبعد ان قدم لهم المغريات المادية ورسم لنفسه لديهم صورة آسرة ومغرية « بواسطة وسائل التأثير في الرأي ، وفي هذه الحالة ، لا يعود الاعلام سوى شكل من اشكال السيطرة »(١٦) .

السيطرة التي يتحدث عنها البرتيني تتحكم بقوة بدينامية التخلف والتبعية في البلدان المتخلفة بمنع أبنائهم من تنمية بلادهم بعد العودة اليها . انما عملت الدول المتقدمة على قطع انتمائهم بالبلد الاصل ودمجهم كليا في المجتمعات التي هاجروا اليها .

وتبقى مسألة هجرة العمالة العربية الى اوربا وامريكا . فان جميع الاقطار العربية تشترك من خلال ابنائها بهذه الهجرة بنسب متفاوتة وتبلغ قمتها وحدها الأقصى في بلدان المغرب العربي ، فعمال هذه البلدان مثلهم كمثل المهاجرين الى البلدان النفطية رغبة بتحسين ظروفهم الاقتصادية والمعيشية من خلال العمل في البلدان الاوربية واولها فرنسا . وتشير البيانات التي وضعها احمد تفاسكا الى ضخامة الهجرة العربية المغربية الى اوربا(١٧) وتكاد تتشابه ظروف العمل والأعمال التي يقوم بها العمال العرب في بلدان اوربة وبلدان النفط العربي . من أعمال مهنيـة يدوية وميكانيكية قاسية وخطيرة لا يقبل القيام بها عمال البلاد المستقبلة

للعمالة . ومع ذلك تمارس هذه الاخيرة مختلف الضغوط على العمالات العربية الوافدة والمقهورة . فمثلا تلعب ورقة الاقامة قمة الضغـوط سواء في الاقطار النفطية أو في أوربا . وزيادة على ذلك يتعرض العمـال العرب في أوربا لضغوط اضافية نتيجة الاختلاف في الانتماء القومي والديني مما يولد لديهم حالة مـن الفراغ الثقـافي . فالوسط الاوربي « لا يسمح ولا يتيح للعامل العربي امكانية الاستفادة من مختلف النشاطات الفكرية والثقافية في هذه المجتمعات ، ونادرا جدا ما تخصص انشـطة ثقافية أو ترفيهية للعمال العرب المهاجرين »(١٨) فالثقافة التي يريدها العامل العربي هي ثقافة الوطن الأم في بلد الاغتراب كتعويض عن منطق التمييز في المعاملة والاجور ، الذي يحدث لديه شعورا متفاقما بالغربة والدونية تجاه الغير الاوربي ، لانه ليس في مستوى المجتمع الذي يعمل في محيطه . انه يحس ويشعر بانه مستلب تماما ، وانه ليس غير اداة وكمية مبتذلة ولاحقة لمحيط لا تربطه به أدنى صلة .

ج ـ النزعة الاستهلاكية المبتذلة ـ الاهلاكيه « والتنمية بالآخر » :

تعتبر النزعة الاستهلاكية ، التي كان النفط واحدا من اسـباب تكونها ، تعتبر أحد أهم المظاهر التي طغت على المجتمع العربي منذ بداية السبعينات . ومن دلالات تأصل هذه النزعة في مجتمعنا العربي ، ميل الفرد العربي سواء كان من ابناء الاقطار النفطية أم من العرب العاملين فيها ؛ الى التشبه بالغربيين بتصرفاتهم وعاداتهم ، لا بل وأحيانا تجاوزهم في بعض الامور . ومن الامثلة الصارخة على ذلك اقتناء السيارات الحديثة والفارهة وتبديلها بشكل دوري لافت للنظر ، وكثيرا ما حاولت العمالـة العربية استنسـاخ أشكال السلوك التي تمارس من قبل بعض مواطني البلاد النفطية للتعبير على المقدرة الاستهلاكية ، والمفاخرة بتلك المقدرة ، ونتيجة لذلك أصبح « الثمن الذي دفعته المجتمعات المحلية لقاء رواج الهاجس الاستهلاكي في ظل ظروف الفقر المدقع لعموم فئات الشعب . كان على حساب منظومة القيم والروابط الاجتماعية التقليدية التي لعبت في الماضي دور صمام أمان لحماية هذه المجتمعات من الانهيار والتفكك رغم كل ما واجهته من صعوبات ومحـن علـى الصعيدين الاقتصادي والسياسي »(١٩) وقد مر معنا في مستهل البحث أن النزعة الاستهلاكية

احد الاشكال المعبرة عن اعادة انتاج التبعية وتأصيل شروط التخلف . فقد ساهمت التبعية والازالت تعمل في ترسيخ عوامل التجزئة السياسية والاقتصادية والتشرذم الاجتماعي في الوطن العربي . مما يؤدي بالتالي الى نوع من التوليد الذاتي لها بتقوية اشكال الارتباط الالحاقية للعالم العربي بالعالم الراسمالي المتقدم ، مع ما يرافق هذا الارتباط من أساليب متنوعة للنهب الامبريالي لقدرات العرب الاقتصادية ، سواء بشكل مباشر من خلال الشركات العابرة للقومية . أو بواسطة الشركات التابعة ــ الابن شبه الشرعي ــ لها والتي لها حق التخلي عن تبنيه متى قصّر عن اداء واجبه ووظيفته كخادم وسمسار . وحقيقي أن الشركات العظمى قد حققت والازال ، أرباحا خيالية ، اضافة للارباح الهامشية التي تحققها الشركات الوطنية الصغيرة الخادمة ، من خلال زيادة احجام الاستهلاك غير الرشيد ، سواء في البلدان غير النفطية او النفطية ، وان كانت هذه الأخيرة بنسبة اكبر . حيث يرى الجهيمي أن النزعة الاستهلاكية يتم تمويلها من « الايرادات النفطية وهي ايرادات ريعية ، امكن الحصول على معظمها كنتيجة لتذويب مورد طبيعي « المخزون النفطي » وليس كنتيجة لانتاج حقيقي . لذلك فان معظم الاستهلاك لا يمكن تبريره اقتصاديا »(٢٠) لان الجدوى الاقتصادية لاي منتج تتكون من خلال اعادة توظيف راس المال مع جزء من هامش الربح في شكل انتاجي جديد لا استهلاكي . وهذا ما لا يتحقق بالشكل المطلوب بعد أن يتم تسويق النفط المستخرج . بل غالبا ما يستخدم المال الناتج عن بيع النفط في اعادة انتاج الاستهلاك . لا الانتاج الحقيقي الصناعي والزراعي . وهذا ما يشير اليه أسامة عبد الرحمن في حديثه عن دور عائدات النفط المتعاظمة في الدول العربية النفطية ، حيث يوضح أن هذه العائدات قد خلقت ذلك « التوجه الانفاقي الاغداقي على مشروعات البنية الاساسية التي لم ينظر اليها على أنها وسيلة ، بقدر ما كانت النظرة اليها على أنها غاية وصاحب الانفاق الاغداقي ... توجه انفاقي استهلاكي على صعيد القطاع العام وكذلك الخاص ، اضافة الى الساحة المجتمعية ، الامر الذي ترتب عليه زيادة كبيرة في الواردات من السلع الاستهلاكية والكمالية الترفية »(٢١) ان هذا الانفاق البادخ للانتاج الريعي ليس انتاجا وطنيا من حيث الاساس.

لانه يتم بواسطة الشركات العالمية الانتشار التي تسقط صفة الوطنية عن المنتج نفسه « البترول » بمجرد اكتشافه لا عند استخراجه وتوزيعه لان جزءاً كبير من ثمنه يكون قد دفع قبل استخراجه أساساً . ولهذا فان ما ينتج لا يصب في خانة الانتاج الوطني وانما في خانة الانتاج الاستثماري للشركات العالمية . كما لا يصب في مجرى التنمية الوطنية وخدمتها بكليته. انما بشكل جزئي مما يبقي التنمية كما هو مراد لهـا ! مشوهة وقاصرة ليستمر نموذج اعادة انتاج الاستهلاك قائماً . وهنا قد يمكن القول : ان هناك نوعين من التبعيـة امر وارد . الأول وهو ما يمكن ان نسميـه بـ : التبعية الدولارية . والنوع الثاني نسميه : التبعية المزدوجة ـ البترو دولارية ـ فالبلدان المتخلفـة عمومـاً ترتبط بتبعيـة مشروطـة للمركز الراسمالي العالمي ، وأما النموذج الثاني من التبعية . فهو كما هي حال دول العالم المتخلفة . فهي تابعة اتوماتيكيا للمركز الامبريالي المالي العالمي ، وهي ايضاً تتبع له بالواسطة من خلال تبعية « خلالية » لبلدان البترول . ولو كانت هذه الاخيرة تملك الرساميل العظيمة الا انها غير قادرة على توظيفها . فهذا المال وطني من جهة وعالمي من جهة ثانية ، لأنه « غير قابل للتحقق على مستوى النظام الراسمالي ، ولهذا ينبغي اعادة انشائه على المستوى الدولي ، ليهيمن على المزيد من الموارد وقوة العمل دافعاً في ذلك عملية التدويل الى اقصاهـا . والحقيقة ان عمليـة تدويل راس المال الاجتماعي في المنطقة العربية لم تقتصر على البلدان البترولية ، بل انهـا شملت كل ارجاء المنطقة »(٢٢) هذا الراسمال المزدوج ، يسم الاقتصاد ايضاً بالازدواجية من خلال اندماجه بالراسمال العالمي ؛ استهلاكاً وانتاجاً . وذلك لمنع المال العربي من ان يتدول لذاته ، وانما يتم ادخاله في المنظومة المالية العالميـة ؛ وليفقد جنسيته الاساسية ويزيد في تمركز الراسمال العالمي ـ الغربي ـ ولتزداد بالتالي آليات التخلف والتبعيـة في اطراف النظام العالمي مع التحكم بآليات الأطراف الاقتصادية ، وحتى في آليات حركية مجتمعاته . والحقيقة انه في الوقت الذي تتحقق فيه عملية تدويل راسمال الدول التابعة ؛ في الوقت الذي نجد فيه ازدياد تدهور وضعيتها الاقتصادية وتتزايد الخلخلة والشروخ في وضعياتها الاجتماعية عموماً . فتتزايد الفروق الطبقيـة وتنشأ عادات وقيم جديدة ليتحقق التلاؤم ؛

ما بين المهام التي تنفذها كل طبقـة أو شريحة اجتماعية ، وبين الدور الاقتصادي المنوط بها(٢٣) . من كل ما سبق نخلص الى القول : ان النزعة الاستهلاكية هي بنت ظروفها. فالطفرة النفطية وتزايد التمركز الرأسمالي العالمي وبداية توضح الفرز الطبقي في المجتمع العربي ، والتفارق الكبير بين المداخيل ، كل ذلك ، عوامل ادت الى « النزوع الى الاستهلاك الكلي ، أي الى النزوع الى تحويل فائض الانتاج الى استهلاك اضافي »(٢٤) وعدم لجوء المستهلكين الى العمل على الادخار وتوظيف المدخر في تحقيق فائض اقتصادي انتاجي . وذلك عائد اساساً لنمط التفكير الاقتصادي المتخلف وعدم الدراية بالكيفية التي يتم بها خلق تراكم انتاجي مستمر عوضاً عن تحويل فائض الانتاج الى استهلاك اضافي كما يقول ستنس . وهذا المطلوب تحقيقه اخيراً ، يتم بتحسين ظروف المجتمع العربي وتضييق الشقة ما بين شرائحه الاجتماعية ، والعمل على زيادة الوعي الاقتصادي من خلال مؤشر ايديولوجي وطني أو قومي . فالتنمية لا تقاس بمدى الانفاق فردياً أو جماعياً ، ولا تتحقق عن طريق القروض الدولية ، ولا بواسطة الآخر . انها تتحقق بالفعل الذاتي القادر على منع استثمار الآخر للموارد العربية ، واستثمار هذه الموارد باشراف وطني وبأيد وطنية ، وخلق دورة انتاج وطنية وقومية تراكمية والعمل بالشكل الأنسب لتوزيع المداخيل بما يحقق تضييق الفروق الى ادنى حدودها أو بالأحرى إلغاؤها .

د ـ التبعية الثقافية ـ ظروفها ودعاتها و (هل الى انفكاك من سبيل) :

ان تاريخ تجارب الشعوب وحياتها قد أثبت ، أن كل مجتمع مهما كان بسيطاً ، ومهما كانت درجة تطوره الاقتصادي والاجتماعي ، ودرجة غناه او فقره ـ مادياً وثقافياً ـ ان الجيل المسيطر فيه يحرص كل الحرص على نقل ثقافته وقيمه الى الجيل التالي . وكذلك يفعل هذا الأخير مع الذي يليه ، ومع أن هناك بعض التعديلات والاضافات من التالي على ثقافة وقيم السابق له . إلا أن السمات العامة تظل نافذة تاريخياً في هذا الشعب أو ذاك . ومن هنا يمتلك هـذا الشعب خصوصيته على امتداد تاريخه الاجتماعي . ولكن أي مجتمع عندما يفقد حاسة التطوير والتجديد من ذاته ولذاته ويصبح نسخة كربونية لجيله السابق . فانه يخرج من نطاق

التاريخ والفعل التاريخي ، وبالتالي يفقد حتى الاحساس بذاته . ففقدان الاحساس هذا قد يطول أو يقصر . وكلما طال خروجه عن التاريخ ــ كلما تراكمت الاشكالات الحضارية تراكماً تأزيمياً لديه . تلك هي حال الشعب العربي الذي عاش حالة من انعدام الوزن ترتد تاريخياً الى مرحلة ما قبل الهيمنة العثمانية لعدة قرون . ولذلك فاننا ما زلنا نواجه اشكالات مأزقية . مثل : اشكالية العلاقة بين ــ القديم والجديد . وبين ــ التقليدي والعصري ــ وبين ــ الكفر والايمان . وبين ــ الشرق والغرب ــ وبين ــ التخلف والتنمية ــ وبين ــ النحن والهم ــ ... الخ . وكما اشرنا في مستهل البحث . انها اشكاليات كثيرة انتصبت مواجهة عقلنا العربي ، متحدية منذ اكثر من قرن من الزمان وان كانت قبل ذلك بكثير ــ الا ان العقل العربي لم ينتبه لها الا في حدود التاريخ الذي ذكرناه ، فكانت محاولات هذا العقل المستيقظ من سباته كثيرة ، تهدف الى اختيار الموقف المناسب . وكان ان برزت تيارات ومواقف عديدة ، فكان الموقف « إما رفضاً وهمياً وايديولوجياً لمعطيات المعاصرة ، وأما تغريباً عنيفاً لا يتفق والجذور الاجتماعية والدينية للانسان العربي »[٢٥] وامـا تلفيقاً بين هذه وتلك والانغماس بنزعة انتقائية لشيء من الماضي وتوشيته بجزء من الحاضر المعاصر . ولذلك فان الانسان العربي ، وجد نفسه امام هذه المسائل مجتمعة ، منقسماً على هذه النفس وموزعاً بين هذه المواقف الثلاثة التي لا يستطيع ان يتفلت من اسر أي منها . الا بعد ان يعيها جميعاً . وقلة هم الذين وعوها فعلا وتعاملوا معها من خلال منطق العلم وبأسلوب معرفي ، دون أن يرفضوا الماضي أو الحاضر ، ولا هم دمجوها دمجاً عشوائياً . ان علينا ان لا نرفض التعامل مع الماضي ، كونه مضى ولا فائدة منه ويجب الانقطاع عنه تحت حجة التحديث والمعاصرة . كما ان علينا ان لا نرفض التحديث والمعاصرة ، خوفاً منهما ونقبع في فردوس الماضي حتى ننسى اننا نعيش مع الاحياء في هذا العصر . ان من واجبنا أن ندرس الماضي حتى نتمكن من استيعابه ، ولا نغرق فيه فيستوعبنا هو فنتوه فيه الى غير رجعة ، بالوقت نفسه ، علينا ان ندرس الغرب المتقدم المعاصر ، ونحاوره بهدف استيعاب علومه وثقافته من غير أن نسمح لانفسنا اولا ، وللغرب ثانياً بأن يستوعبنا افراداً

وجماعات تحت حجة المعاصرة والتحديث . كتلك التى دعانا اليها سلامة موسى حين قال « فلنول وجهنا شطر أوربا »(٢٦) وتبعه فيها من تبعه ، والتزم بها من التزم تحت حجة المعاصرة . هذه الدعوة وان كانت قد أخذت شكلها الأولي قبل سلامة موسى . إلا انها أخذت لديه شكلها التبريري للالتحاق بالغرب. واتسعت ظاهرة الدعوة للأوربة بمظهرها العلني على يد عدد لابأس به من أرباب الفكر العربي . كطه حسين ، خاصة في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وايضاً كتابه الثاني «في الشعر الجاهلي» فقد اوضح عميد الأدب العربي ، أن من اراد أن ينتمي للحضارة والقرن العشرين ، أن ينتمي الحيز المكاني للحضارة ، الى أوربا . وعلى الشرق أن ينتمي للحضارة « فمن أراد الغاية أراد الوسيلة »(٢٧). ودخول الحضارة عند طه حسين كما عند سلامة موسى ، يتم من خلال شروط أوربا المادية والكيفية ، وبكل آفاقيها . وكذا هو الحال عند كل من دعا لهذه الدعوة كلطفي السيد وشارل مالك وسعيد عقل ويوسف السودا وغيرهم في مشرق الوطن العربي ومغربه قديماً وحديثاً . حتى انه تالفت بعض الأحزاب السياسية مهمتها تحقيق الأوربة وخصوصاً في لبنان وبعض اقطار المغرب العربي . وفي الوقت نفسه برز التيار السلفي بشكله الديني المتزمت كرد على تيار المعاصره والتغريب . وكلا الاتجاهين لقي التشجيع من الغرب بهذا الشكل او ذاك ضمن المخطط المرسوم للابقاء على واقع التخلف والتبعية . وربما كان جائزاً أن نقول : ان التيار السلفي ينفذ احد أهم المسائل التي تريدها أوربا والغرب عموماً ، وهي المحافظة على التخلف من خلال بنية عربية داخلية . كما أن تيار المعاصرة والتحديث ودفن الماضي ، يقوم بمساعدة الغرب بتحقيق الشق الثاني من المعادلة ، الا وهو التبعية ، ليبقى العالم العربي ينوس بين قطبي هذه المعادلة الصعبة فعلا ، ولكنها ليست مستعصية على الحل ، الا عند قطبي المعادلة انفسهم . والذين يقومون بالمهمة خير قيام ، سواء بالتعاون المباشر مع الغرب واجهزته الثقافية والسياسية والاعلامية ، أو بشكل غير مباشر ، وذلك ما كون لدى الكثير من ابناء الشعب العربي رغبة ملحة للتخلص من الحرب الدائرة بين القديم والجديد ، بين السلفية والمعاصرة واذا بأنصار الايمان القديم يلفون رؤوسهم بوشائج تشدهم للماضي باستمرار ، واذا بأنصار المعاصرة يمدون ابصارهم الى ما وراء الحدود تحدوهم رغبة جامحة للتخلص من انتمائهم واستعداء الذات القومية ،

وأمل زائف- بالالتحاق الكياني بالحضارة الغربية ، وفك الارتباط مع الانتساب الوطني والانتماء القومي ، ولسان حال كل منهم يقول مع سلامة موسى : علينا ان نخرج من الشرق « وان نلتحق بأوربا ، فاني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني وكلما زادت معرفتي بأوربا زاد حبي لها وتعلقي بها ، وزاد شعوري بانها مني وأنا منها ... فانا كافر بالشرق مؤمن بالغرب »(٢٨) ان القضية المتبناة من قبل ارباب الاستشراق المقلوب ، للخروج من الشرق والاستغراق في الغرب ، ما هي الا محاولة من المتاوربين تهدف لالغاء الوجود للشرق ، وبالتالي فانهم لا يوافقون على مقولة كيبلينغ الواردة في مستهل البحث ، الذي يقر بوجود الشرق رغم النزعة الاستعمارية والتمييزية . اما المتاوربون التغريبيون ، فان العالم عندهم أحادي الوجه والطابع ، إنه الغرب والغرب فقط . فالشرق الذي لا يعي ذاته ولا يفهم غيره ، لن يفهم ولن يعي الا بانتقاله الى الجانب الحقيقي للوجود ، الى الغرب وبتحقق به ، هذا الطلب يبرز صارخاً عند شارل مالك بقوله : « الحقيقة هي ان غيرنا يفهمنا على حقيقتنا بما في ذلك اننا لا نفهم غيرنا ولا نفهم حتى انفسنا »(٢٩) قمة التبخيس للذات والتمجيد للآخر تدخل في نطاق الاصرار على الأوربة والتغرب ، في الثقافة ، في العادات ، في التقاليد ، في اساليب الحياة .. باختصار كما يقول شارل مالك ومن لف لفه : يجب أن نكون هم .

من خلال « الفهم » هذه هناك رمزان عربيان متغربان تماماً ، ثقافة وانتماء . انهما ريشارد دكمجيان وفؤاد عجمي(٣٠) اللذان انضويا كلياً تحت لواء التغريب ، وكثيرون هم الذين انساقوا تحت هذا اللواء الواهم الذي وضعت أسسه وعملت على نشره المؤسسات الثقافية والاعلامية الغربية الواسعة الانتشار والهيمنة .. التي يسميها البرتيني بـ « الامبريالية الفكرية ، لان النماذج الثقافية الامريكية والاوربية التي تجللها ابهة النجاح المادي تمارس غواية خطيرة على الوجدان . ان نظام القيم في الغرب وثقافته ولغته ودينه ، هي أيضاً وسائل للارتقاء لهؤلاء الذين يشعرون بانهم ضحايا التقاليد وأساليب التفكير الرجعية »(٣١) لذلك نجد الكثير وتحت تاثير ما ذكره البرتيني ، يرون في الغرب المبتدأ والخبر

في الحياة ، وهو ما كان طه حسين يؤكده للمصريين ، حتى وصل به الامر للقول : « كانت مصر دائما جزءاً من اوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافة »(٢٣) .

ان طه حسين ولطفي السيد وسلامة موسى وغيرهم في مصر والحبابي التونسي وبورقيبه وغيرهم في الجزائر والمغرب وسعيد عقل ويوسف الشودا وشارل مالك وفؤاد عجمي في لبنان ودكمجيان السوري الاصل ؟ وغيرهم الكثير ــ للاسف ــ الذين تزعموا من خلال تبعيتهم الثقافية والسياسية للغرب ، الدعوات ــ المتوسطية والاقليمية التابعة والتغريبية الالحاقية ــ والتي مازال تجد بعض الراغبين باتباعها . فهي دعوات تنز بالتمييز الإثني والعنصري ، وتحشى بالاحتقار للاجناس غير الاوربية بقدر ما تمتلىء بالاعجاب والانبهار بالغرب الى حد التخمة ، لا بل الى حد الاقياء من فرط التخمة ، لدلالة على المستوى المفرط من التبعية للغرب كما تبدت لدى شارل مالك وسلامة موسى . وان كان طه حسين لم يصل الى مرحلة الغاء الوجود كما فعل موسى . الا انه كان تغريبيا واتباعيا أوربيا حين قال : ان علينا « أن نسير سيرة الاوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم اندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ... ما يحمد فيها وما يعاب »(٢٣) ان ما دعا اليه رواد تلك النزعات المومأ اليها فوق ، انما هي محاولات لمواكبة المعاصرة ، ولكن شابها الكثير من التاثيرات الثقافية والسياسية الاستعمارية الغربية ، وعابها بذات الوقت انها محاولات تريد القفز فوق الواقع والتاريخ وتناسي تام للدور الذي كان على هؤلاءالمفكرين والسياسيين أن يؤدوه ، وطنيا وقوميا وانسانيا ، مع أن أساتذتهم الاوربيين كانوا على عكسهم تماما ، ولم نسمع أن احد رجال الفكروالثقافة في الغرب ، قد دعا لتمثل ما دعا اليه بعض مفكرينا من دعوات الحاقية بالغير ، ثقافة وانتماء كما فعل سلامة موسى الذي يقحم نفسه بالغرب دائما خاصة حين يقول : « اذا كنا نحب السير مع اوربا فليس ذلك لاننا والاوربيين **من دم واحد واصل واحد فقط** . بل لان ثقافتنا تتصل بثقافتهم من عهد مدرسة الاسكندرية ومجمع أثينا »(٢٤) .

وحين لم تنجح دعوات التخلع الانتمائي ، عملت المؤسسات الثقافية

والعلمية الغربية المهيمنة على الترويج لدعوة قديمة جديدة ، دعوة اسلامية السمات العامة ؛ غربية المضمون والقسمات الخاصة . ومضمون هذه الدعوى ؛ ومؤداها . ان فكرة القومية العربية وبالتالي ، الانتماء الى هذه القومية هو انتماء زائف . والانتماء الحقيقي هو الانتماء للامة الاسلامية . وقد صدرت كتب كثيرة لمنح هذه الدعوة الرصيد الكافي ثقافيا وايديولوجيا . وعادة ما كانت هذه الكتب تراجع وتدقق من قبل المؤسسات المهيمنة ، ثم تروج لها وتسعى الى ترجمتها الى لغات عديدة. نذكر منها على سبيل المثال ، كتاب ريشارد دركمجيان « الاسلام في ثورة» الصادر في أمريكا عام ١٩٨٥ . ولا يخفي الكاتب ان هذا الكتاب قد وضع اعتمادا على تقرير رفع الى الحكومة الامريكية ، وان استاذا اسرائيليا قد افاده ببعض المعلومات التي وردت في سياق الكتاب . ويؤكد المؤلف على ان الخلاص في الاسلام . وان تباشير الصحوة الاسلامية في المنطقة دليل على ان الفكرة القومية العربية ، غير قادرة على الصمود أمام الفكر السياسي وهذا ما يؤكده فؤاد عجمي في كتابه « المحنة العربية ـ الفكر السياسي العربي والممارسة منذ سنة ١٩٦٧ » الصادر عن جامعة كمبريدج عام ١٩٨٢ (٣٥) وفيه ينفي عجمي وجود قومية عربية اصلا ، وهي لديه اسطورة صنعها العرب . ولا يفوت عجمي الاعتماد في كتابه على بعض الكتاب ممن ذكرناهم آنفا وغيرهم ممن يسعى للنيل من الفكرة القومية العربية .

ان عودة الى مقولة البرتيني حول الامبريالية الفكرية ، نعرف الى أي مدى استطاعت مؤسسات الغرب ان تسيطر على الكثير من ابناء الوطن العربي . ان تخوفنا له ما يبرره ، خاصة حين نرى أن بعض دول اوربا بدات تتخوف وتخشى هيمنة الاقتصاد والثقافة الانكلوساكسونية عليها. فهذا فرانسوا متيران في كتابه « القشة والحبة » يشير الى ان هنالك ستين شركة عالمية تسيطر على كل دوائر القوة والسلطة في العالم(٣٦) ويشير هاشم صالح نقلا عن سيرج لاتوش الى ان « السيطرة الاقتصادية والمصرفية على العالم ترافقها سيطرة ثقافية ، واقتلاع للثقافات الاخرى من جذورها ، وينطبق هذا الكلام بشكل خاص على ثقافات العالم الثالث،

ولكنه ينطبق على ثقافات أمم أوربا العتيقة كفرنسا مثلا . فالفرنسيون يخشون الآن من هيمنة الثقافة الانكلوساكسونية وخصوصا اللغة الانكليزية على ثقافتهم ولغتهم »(٢٧) وهذا ما نخشاه فعلا كعرب خصوصا ظاهرة ازدواجية اللغة لدى رجال السياسة والمفكرين والكتاب وانصاف المثقفين، لاستخدامهم الكثير من المفردات في سياق كتابتهم أو حديثهم بالعربية . انها الحالة التي لاتزال تنتظر الحل ، وكان الذي يرطن بكلمات يدخلها في لغته من لغة اخرى ، قد برهن عن نفسه بأنه عالم او مثقف ، دون ان يدري أنه فعلا تابع ثقافيا . فالمثقف الحقيقي والعالم الحقيقي هو من يستخدم قدرته في فهم اللغات الاخرى بنقل علومها الى لغتنا ليستفيد منها كل طالب علم ، ويتحقق التطور من منظور داخلي ، لا من خلال منظور ثقافوي خارجي يفضي الى التصور الغربي للتطور المتمثل بالقول « ان المجتمعات الاخرى مضطرة الى أن تضاهي النموذج الاوربي اذا ارادت ان تواجه التحدي . وان المضاهاة تفترض ان تتخلص من خصوصياتها الثقافية ، اذ هي المسؤولة عن تخلفها طبقا لهذه النظرية »(٢٨) فمواجهة التحدي لا تكون بالاندماج بالغرب ومضاهاته خصوصياته ، والتخلي عن خصوصيات من يريد المضاهاة . فالخصوصية عند شعب كشعبنا العربي لا تمنع التجاوب والتفاعل مع أوربا . لا الانفعال بها والبقاء في مرتبة المستهلك اقتصاديا والمتلقي ثقافيا . بل بالانفتاح الآخر مقرونا بمحاولة فرض الإرادة والقيم الذاتية العربية ، حتى يتم بناء هذه الذات ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا . . . باختصار . حضاريا !.

ثالثا : جماع الموقف « تصورات أولية للتنمية المطلوبة »

بداية نقول : ان من الاهمية بمكان ان نعمل ـ افرادا ومؤسسات ـ لخلق تراكم معرفي عموما ، وفي مجالي التربية والثقافة خصوصا . لتحويل الانسان العربي من تكوينه الحالي كفرد ، الى شخصية اجتماعية ايديولوجية ، ضمن علاقات اجتماعية ديمقراطية ، ويكاد يجمع اغلب الباحثين العرب ، على ان التنمية والتحرر من قيود التخلف والتبعية . لا يتحققان الا بعد ان تصبح الاشتراكية ، أو كما يقول البعض « عدالة التوزيع » هي المضمون الاجتماعي للتنمية . وتصبح الديمقراطية مضمونا

اجتماعيا للممارسة السياسية . هذان شرطان لا بد منهما للبدء في خطوات تنموية عربية متسارعة ، وهذا ما يشير إليه سعد الدين ابراهيم حين يلاحظ : ان بلدان العالم الثالث المتخلفة ، والخاضعة عموما لبلدان العالم الراسمالي حتى تاريخه . قد تمت اعادة تشكيل هياكلها الاقتصادية والاجتماعية بواسطة القوى الراسمالية العالمية حينا ، وبواسطة البرجوازية العالمثالثية حينا آخر « ويعود ذلك الى ترابط قطاعات الاقتصاد العربي مع قطاعات الاقتصاد في البلدان الراسمالية بدرجة اشد من تكاملها مع بعضها البعض ، وتركز التصدير العربي على النفط في المقام الاول مما يجعل تغطية الاستثمار رهنا بعائدات التصدير والاستيراد خاصة في حالات الركود والانتعاش في الراسمالية »(٣٩) هذه المقولة تدخل في التصور العام الذي وضعه سعد الدين ابراهيم لدول العالم الثالث التي اخضعت ، ولم تزل خاضعة حتى الآن لسيطرة النظام الراسمالي(٤٠) مما يجعل عملية استغلال ونهب الموارد الاقتصادية وترسيخ التخلف الاجتماعي والاقتصادي قائمة باستمرار من قبل النظام المسيطر ، الذي يحول بين البلدان المتخلفة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والنهوض الحضاري . فهو يجهضها وهي بعد في حالاتها الجنينية كما فعل ويفعل مع محاولات النهوض في بلدان الوطن العربي . غير أن ذلك الذي نشير اليه ليس دعوة للتسليم بالامر الواقع . بل العكس تماما ، اننا ندعو الى مواجهة الواقع العربي المتعدد القسمات سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ودراسته دراسة امبريقية متانية تضع الحلول والتصورات المستقبلية ، وعدم الهرب من مواجهة هذا الواقع . والقاء اللوم على البديل الوهمي وصب اللعنات عليه . ان ارباب الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع العرب ، لن يخدش حياؤهم ولن ينقص كبرياؤهم اذا هم اعترفوا بقصورهم عن وضع مشروع عربي للتنمية ؛ ومتعدد الاوجه بحسب درجة نمو هذا الجزء أو ذاك وضمن اطار عربي شمولي متكامل . فالبلدان العربية جمعاء بحاجة الى تجديد وتنمية وضعيانها الاقتصاديةوالاجتماعية ضمن اطار ديمقراطي يفي بحاجات الواقع العربي . لا على الطريقة الليبرالية الغربية ، لان الديمقراطية الغربية كما يقول سمير امين « ناقصة من حيث المضمون الاجتماعي فالاكتفاء بالديمقراطية الشكلية دون الاخذ

بالاعتبار اهمية الاصلاحات الاجتماعية ، لابد أن يؤدي الى كاريكاتور للديمقراطية يستحيل أن تدافع عنها الجماهير ، فالديمقراطية عندنا لا مستقبل لها الا اذا نجحت في الربط بين الممارسة الديمقراطية وبين تطلع يتجاوز منظور الراسمالية »(٤١) .

اننا مطالبون ان نعي الآخر المتقدم وندرس تصرفاته ورغباته ومايريده ومالا يريد . فنعرف موقعنا لديه . حقيقي ان الغرب ما خرج يوما عن تصوره للعالم ككل ، على انه تابع له . ونحن نلاحظ انه بعد أن وصلت نظريته حول ـ الغرب والشرق ـ الى حد الافلاس تقريبا . طلع علينا بنظريات متعددة . اهمها ـ الشمال والجنوب ـ والنظام العالمي الجديد . والشمال هو الغرب والنظام الجديد هو نظام الغرب ، وضعه هو لينفذه على غيره . فالغرب ومنذ أن « اصطدمنا به حتى الآن وهو يعيد درسا قديما : انه ديمقراطي في موطنه ، وعادل في موطنه ؛ لكنه مستبد وحاقد وفظيع في ارضنا . انه متحضر حيث يكون أبناؤه ، وعنصري حيث يكون الاغيار . لم يخرج الغرب من هذه المعادلة / المفارقة ، فلم نخرج نحن من موقفنا منه »(٤٢) فالغرب كان وما زال مستغلا واستعماريا و . . . و . . . ؟ لذا فنحن مطالبون ، بموقف عربي جماعوي قد يبدأ فكريا ؛ ولكنه لابد ان ينتهي اجتماعيا ، وتحدث النقلة النوعية من مجال **الأنا** ؛ الى مجال **النحن** في كافة الميادين ، ويحصل الانسان العربي على تلك النظرة الموضوعية . فيثق بذاته وبالآخر ، ضمن ممارسة ديمقراطية ، تعطيه القدرة باستمرار للعلو بذاته الاجتماعية ؛ وبانتمائه الاجتماعي والسياسي . حينها يجد الاجابة على السؤال المشروع حول انتمائه : من نحن . الى أين نسير . واذا كان تصحيح الاخطاء مطلوبا من كل ابناء الامة ، فاولى بطلائعها ان تبدأ مشروع التغيير لجعل جميع افراد المجتمع أهل عطاء « لا اهل اخذ ، يقدمون اداء الواجب على طلب الحق . . . بل يتخطون حدود الواجب الى العطاء الذي لا ينتظر بديلا »(٤٣) .

على هذا الاساس يمكن أن تتحقق التنمية ـ اقتصاديا ـ اجتماعيا ـ معرفيا ، ويكون الخروج من واقع التخلف ودائرة التبعية ، الى مرتبة الاستقلال الحقيقي . بفعل ذاتي التوجه والتوجيه . حينها لا ضير اذا

استقى هذا المشروع التنموي بعض مقوماته من الآخر الغربي أو الشرقي. فالتنمية التي نتطلع اليها ، تنمية يتم معها وفيها ؛ التحكم بآليات الانتاج والتوزيع والاستهلاك – عربيا – وليس اجنبيا كما هو حال امتنا اليوم . اذ نرى المتعددة الجنسيات تعمل جاهدة لاخواء الارض العربية والانسان العربي من قدراتهما ، كي لا تبقى لديهما امكانيـة التطلع للتحرر مـن التبعية ؛ التي خلفتها التأثيرات الاقتصادية والثقافية التي بثتها هـذه المتعددة ودولها ، والتي مع ذلك لم تستطع ان تجعل من البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية العربيـة – ككل – صورة زائفـة عنهـا ، او نسـخة كربونية مشوهة لهـا . حتى في ظل مرحلة الاستقطاب الدولي الاحادي الطرف . فالأمة العربية بما تملكه من إرث حضـاري وارضيـة مادية . لقادرة على أن تتجاوز الاسلوب الاستيرادي لكل شيء ، وتحقق تنمية حقيقية ؛ لا مظهرية . فالتنمية « ليست مجرد مقاييس ماديـة جديدة ، وانما هي عملية بناء حضاري تأخذ دون عقد ولا انبهار ماتراه ضروريا ، وتخلق داخـل المجتمـع الملكة التقنيـة والابتكارية والذات الحضارية وفق نظرة انسانيـة شاملة »(٤٤) فالتنميـة حتى ولو بدات من الخيار = ..٠، فالمهم ان تبدابوضععلاماتها على درجات السلمالتصاعدية لصالح مجموع الشعب . لا لصالح فئة او شريحة ووفق اختيار الشعب. ونحن في نهاية هذا البحث نتصور أن الخيار التنموي الامثل لعموم المجتمع العربي ؛ ربما كان متمثلا بالاشتراكية . وربما كان هذا الخيار صعبا ، وهو كذلك لان هذا « الخيار هو بين الاشتراكية وبين الهمجية ، ان هذا الخيار يفرض نفسه في الظروف الراهنة بقدر لم يسبق له مثيل في تاريخ الانسـانية »(٤٥) وخيار التنمية الاشتراكي ؛ المقترح اعلاه ، لا يتم تطبيقه استيرادا ، ووفق مقولات ونظريات اقتصادية جاهزة للتطبيق . وانمـا يُخلق وفق ظروف وشروط ومتطلبات الواقع العربي خلقا . واذا كانت بعض المجتمعات العربية قد توصلت الى وعي هذا الخيار ؛ سبيلا للتنمية والانعتاق من التبعية . فلا نظن أن بعضها الآخر سيطول به الزمن حتى يكتشف أن خلاصه النهائي من التخلف والتبعية ، انما يتمثل في هـذا الخيـار .

مراجـع البحـث

١ ـ يوسف حلباوي « تحديات المستقبل وقضايا الثقافة الحديثة في الوطن العربي » مجلة المستقبل العربي ـ العدد ١٣٠ ـ ١٩٨٩ ص ٩٦ .

٢ ـ د. سمير امين ـ ازمة المجتمع العربي ـ دار المستقبل العربي ـ ط ١ ـ القاهرة ١٩٨٥ ـ ص ٢٩ .

٣ ـ د. غالي شكري ـ دكتاتورية التخلف العربي ـ مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ـ دار الطليعة ـ ط ١ ـ بيروت ١٩٨٦ ـ ص ٩٨ .

٤ ـ د. احمد مجدي حجازي « المثقف العربي والالتزام الايديولوجي ، دراسة في أزمة المجتمع العربي » مجلة المستقبل العربي ـ العدد ٨١ / ١٩٨٥ / ص ٢١ .

٥ ـ د. احمد مجدي حجازي ـ المرجع السابق / ص ١٥ .

٦ ـ د. سمير امين ـ ازمة المجتمع العربي ـ مرجع سابق / ص ٢٦ .

٧ ـ د. سمير امين ـ التطور اللامتكافيء ـ ترجمة د. برهان غليون ـ دار الطليعة ط ٤ ـ بيروت ١٩٨٥ / ص ١٥٣ .

٨ ـ ابن خلدون ـ المقدمة ـ طبعة دار الفكر ـ دمشق بدون تاريخ / ص ١٤٧ .

٩ ـ د. محمود الذوادي « بعض الجوانب الاخرى لمفهوم التخلف الاخر في الوطن العربي » مجلة الوحدة العدد ٥٠ / ١٩٨٨ / ص ٨٣ .

١٠ ـ د. محمود الذوادي ـ المرجع السابق ص ٨٥ .

١١ ـ د. محمود الذوادي ـ المرجع السابق ص ٨٣ .

١٢ ـ الطاهر الهادي الجهيمي « التنشئة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية في الوطن العربي » مجلة الوحدة ـ الرباط ـ العدد ٤٥ / ١٩٨٨ / ص ١٢٣ .

١٣ ـ عفيف ضاهر « بعد الهجرة الى النفط ـ قوافل العودة الى القحط » مجلة الوحدة العدد ٥٧ / ١٩٨٩ / ص ٦٠ .

١٤ ـ عفيف ضاهر ـ المرجع السابق ـ ص ٥٧ .

١٥ ـ عفيف عواد « العالم العربي والتكنولوجيا » مجلة الفكر العربي ـ بيروت العدد ٤٥ / ١٩٨٧ / ص ١٢٣ .

١٦ ـ ج. م. ألبرتيني ـ التخلف والتنمية في العالم الثالث ـ دار الحقيقة ط ٢ ، بيروت ١٩٨٠ / ص ١١٢ .

١٧ ـ احمد تفاسكا « الهجرة العربية الى أوربا : طبيعتها ، بنياتها ، تطوراتها ، مجلة الوحدة ـ الرباط ـ العدد ٥٧ / ١٩٨٩ .

١٨ ـ احمد تفاسكا ـ المرجع السابق ـ ص ٧٦ .

١٩ ـ عماد هرصلاني « نظريات التنمية ومازق الخطاب الايديولوجي » مجلة الوحدة العدد ٧٥ / ١٩٩٠ ص ٨٥ .

٢٠ ـ الطاهر الهادي الجهيمي ـ مجلة الوحدة ـ مرجع سابق ـ ص ١٣٤ .

٢١ ـ اسامة عبد الرحمن « دور العمالة المواطنة في بعض اقطار الخليج العربي النفطية» مجلة المستقبل العربي العدد ١٣٠ / ١٩٨٩ / ص ١١٥ .

٢٢ ـ هادي الحسن « تحويل راس المال الاجتماعي في المنطقة العربية » مجلة الوحدة ـ العدد ٦٦ / ١٩٩٠ / ص ١٨٩ .

٢٣ ـ راجع بحثنا ـ « نحو منظومة عربية للقيم » مجلة المعرفة العدد ٣٣٣ ـ ١٩٩١ ـ لمزيد من الاطلاع حول النزعة الاستهلاكية وعلاقتها بنشوء قيم جديدة .

٢٤ ـ توماس سنتس ـ الاقتصاد السياسي للتخلف ج ٢ ـ ترجمة فالح عبد الجبار ـ دار الفارابي ـ بيروت ط١ ـ ١٩٨٧ ص ٢٤٥ .

٢٥ ـ المختار الهراس « ملامح حول التقليد والتغير في المجتمعات العربية » مجلة الوحدة العدد ٥٧ / ١٩٨٩ / ص ٩٠ .

٢٦ ـ سلامة موسى ـ اليوم والغد ـ المكتبة المصرية ـ القاهرة ١٩٢٧ ص ٢٥٧ .

٢٧ ـ طه حسين ـ مستقبل الثقافة في مصر ـ مطبعة دار المعارف في مصر ـ القاهرة ١٩٣٨ ص ٤٣ .

٢٨ ـ سلامه موسى ـ اليوم والغد ـ مرجع سابق ـ راجع ص ٢٥٥ ـ ص ٢٦٠ لمزيد من الاطلاع على دعوة موسى الالحاقية .

٢٩ ـ شارل مالك ـ المقدمة ـ دار النهار للنشر ـ ط ١ ـ بيروت ١٩٧٧ ص ٤٣٤ .

٣٠ ـ ريشارد دكمجيان ـ سوري متامرك ومدرس في الجامعات الامريكية ـ وفؤاد عجمي لبناني متامرك ايضا واستاذ جامعي ـ اصبحا من الرموز الدالة على تهجمها على الوجود والحق العربيين ، وعداوتهما للامة العربية يدل عليها صلتهما بالمؤسسات الصهيونية وادواتها في امريكا .

٣١ ـ ج. م. البرتيني ـ التخلف والتنمية ـ مرجع سابق ص ١١٣ .

٣٢ ـ طه حسين ـ مستقبل الثقافة في مصر ـ مرجع سابق ص ٢٦ .

٣٣ ـ طه حسين ـ المرجع السابق ص ٤٢ .

٣٤ ـ سلامه موسى ـ اليوم والغد ـ مرجع سابق ص ٢٢٤ .

٣٥ ـ سمير بطرس ـ تحدث في بحثين مستقلين عن دكمجيان وعجمي ـ الاول في مجلة المستقبل العربي العدد ١ لعام ١٩٨٥ راجع ص ١٤١ ـ ص ١٥٦ وبحثه الثاني في مجلة الوحدة العدد ٥٠ لعام ١٩٨٨ ، ص ١٠٩ ـ ص ١١٥ .

٣٦ ـ نقلا عن هاشم صالح « عرض لكتاب سيرج لاتوش » مجلة الوحدة العدد ٧٥ ـ ١٩٩٠ ـ ص ٢٢٦ .

٣٧ ـ المرجع السابق ص ٢٢٦ .

٣٨ ـ سمير امين ـ بعض قضايا للمستقبل ـ تاملات حول تحديات العالم المعاصر ـ دار الفارابي ط ١ ـ بيروت ١٩٩٠ ص ٢٦٦ .

٣٩ ـ جورج المصري « محاولة في تصور مفهوم عربي للتبعية » مجلة الوحدة العدد ٤٥ / ١٩٨٨ / ص ٢٤ .

٤٠ ـ سعد الدين ابراهيم « النظام الدولي واليات التبعية ـ اليات التبعية في اطار الراسمالية المتعددة الجنسيات » مجلة المستقبل العربي العدد ٩٠ / ١٩٨٨ / ص ٨٤ ـ ٨٥ .

٤١ ـ سمير امين ـ بعض قضايا للمستقبل ـ مرجع سابق ـ ص ٢٢٨ .

٤٢ ـ عبد الاله بلقزيز « مستقبل العمل الوطني في الوطن العربي في ضوء التحولات الدولية الجارية » مجلة المستقبل العربي العدد ١٤٥ ـ ١٩٩١ ـ ص ١٠ .

٤٣ ـ قسطنطين زريق ـ هذا العصر المتفجر ـ دار العلم للملايين ط ١ بيروت ١٩٦٣ص١٤

٤٤ ـ عفيف عواد « العالم العربي والتكنولوجيا » مجلة الفكر العربي ـ مرجع سابق ص ١٢٤ .

٤٥ ـ سمير امين : بعض قضايا للمستقبل ـ تاملات حول تحديات المعاصر ـ دار الفارابي ط ١ ـ بيروت ١٩٩٠ .

❊ ❊ ❊

فلسفة الأخلاق والدين لدى برغسون

محمد سليمان حسن

((حياته ومؤلفاته))(*)

ولد هنري برغسون في باريس عام /١٨٥٩ م/ ، دخل شعبة الاداب بمعهد المعلمين العالي سنة /١٨٧٨/ تتلمذ على يد الاستاذ ((آوليه لابروان Oill Labrun)) و ((آميل بوترو E. Boetroo)) .

* محمد سليمان حسن : باحث من سورية ، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية .

* فيما يتعلق بحياة برغسون ومؤلفاته ، اقتبست من كتاب : برغسون ، تاليف زكريا ابراهيم ــ دار المعارف ــ مصر ــ ط ١ ــ ١٩٦٨

التأثير الاول لبرغسون ، كان مصدره « هربرت سبنسر H. Spenseir » . وخاصة فكرة التطور السبنسرية . كما كان في بداية حياته العلمية ، متأثرا بالفكر الانكليزي والمدرسة التجريبية الانكليزية .

تخرج برغسون من مدرسة المعلمين عام /١٨٨١ م/ ، وفي نفس العام ، عين استاذا للفلسفة / بليسيه انجيه Angres ، ثم نقل الى ، / ليسيه كليرمون فراند Clermont Frrand عام /١٨٨٤/ ، حصل برغسون على الدكتوراه ، عن اطروحته « رسالة في معطيات الشعور المباشر » . اما رسالته الفرعية فهي « فكرة المحل عند ارسطو Le idée de Licu » . عام /١٨٨٧/ ، اصدر مؤلفه الثاني «المادة والذاكرة» وعام /١٩٠٤/ اصدر كتاب « الضحك » ، و « التطور الخالق » عام /١٩٠٧/ .

نتيجة للحرب العالمية الاولى وتاثيرها في نفسية برغسون ، الف كتابه « معنى الحرب » /١٩١٥/ ، وختم مؤلفاته ، بكتابه « منبعا الاخلاق والدين » عام /١٩١٩/ .

في عام /١٩٢٨/ ، حصل برغسون على جائزة نوبل للاداب ،تقديرا لجهوده الجليلة في خدمة الانسانية .

توفي برغسون عام /١٩٤١/ عن عمر تجاوز الثمانين عاما .

« المنهج البرغسوني »

البرغسونية فلسفة تعتمد على التفكير والصيرورة والحركة ؛ لذلك فانها ترفض رفضا قاطعا ، اي نوع من انواع المذهبية او الجمود الفكري وترفض وضع الوجود ضمن مقولات وصور . لان الزمن بنظر برغسون يشكل روح فلسفته ، ولا يمكن اختزاله من خلال مجموعة صور ومقولات ثابتة .

من هذا المنطلق ، قدمت الفلسفة البرغسونية نفسها ، كرد فعل ضد كل النزعات المدرسية في القرن التاسع عشر ، ضد اي تفكير مذهبي او مدرسي . نرى بيرغسون ونيتشه وكيركجارد ، الممثلين الاوائل لهـذا الاتجاه .

ان القارىء للفلسفة الفرنسية عموما ، يرى مدى ترابط الافكار الفلسفية الفرنسية ضمن منظومة النزعة الرومانتيكية والتعبير الرومانتيكي منذ جان جاك روسو في « العقد الاجتماعي » الى « برغسون » في « منبعا الاخلاق والدين » ، نجد الميزة اللاعقلية للفلسفة الفرنسية ، التي تعتمد الحواس والتجربة والخبرة المباشرة : معتمدين الاسس السيكولوجية ؛ اي فلسفة نفسية روحية محضة ، تسحب على الدراسات الميتافيزيقية، وما قدمه برغسون من تعميق لهذه التجربة السيكولوجية ، هو انه جذّر التجربة الحسية وعمقها من خلال تجاربه وخبراته ، الى نطاق التجربة السيكولوجية الحسية ومجال التجربة الصوفية .

والتجربة هي اصل الحدس عند برغسون ؛ وهي التي تطبق على الواقع الخارجي ، ولكن بصدد مفهوم الروح عند برغسون ؛ يرفض مفهوم التجربة الحسية الخارجية لتتخذ لديه صورة الحدس المعرفي .

يقول « شارل بيجي Ch. Peguy » لكل فلسفة زمانان : زمان اول هو زمان المنهج ، وزمان ثان هو زمان الميتافيزيقا ـ زمان المذهب ـ . ان قلنا عن الافلاطونية انها فلسفة الجدل وعن الديكارتية انها فلسفة النظام وعن البرغسونية انها فلسفة الحدس ، كانت نظرتنا منصبة على زمان

المنهج . اما اذا قلنا عن الافلاطونية فلسفة المثل وعن الديكارتية فلسفة الجوهر وعن البرغسونية فلسفة الديمومة ، كانت نظرتنا منصبة على الميتافيزيقا »(١) .

اذا المنهج عند برغسون ليس سوى المذهب مطبقا . فلنتعرف الى منهجه قبل الكلام عن فلسفته الميتافيزيقية .

يميز برغسون بين دائرتين من المعرفة ، دائرة العلم . ومجاله الكم والامتداد والمكان . ودائرة الفلسفة ، ومجالها الكيف والتوتر والزمان ، والاثنان ينهلان من منبع واحد هو الواقع ، والاثنان يتلاقيان بدائرة واحدة هي دائرة التجربة .

ان معرفة الواقع لا تتم لدى برغسون بواسطة تصورات عقلية جاهزة ، بل نحن الذين ننفذ الى الواقع بواسطة « جهد حدسي effont intuitf . الميتافيزيقا هي عملية انتباه شاقة نستغني فيها عن كل الرموز لكي نمضي الى « الاصل L'original محاولين النفاذ الى صميم الحياة الباطنة .

وما يعنيه برغسون بالحدس هو ، أن العلاقة بين الفيلسوف والواقع علاقة صداقة وتعاطف . وهذا « التعاطف Sympathic ، هو ما يعنيه برغسون بالحدس . فطبيعة المعرفة الحدسية هي انها معرفة مباشرة . الحدس يقوم ببدايته بدور سلبي ، هذا الدور السلبي يقوم على رفض كل ميتافيزيقي لفظي ، وكل وهم ميتافيزيقي يقوم على العقل . وهنا يقترب الحدس البرغسوني مما سماه باسكال ــ القلب ــ ان الحدس معرفة وجدانية مباشرة .

ونتساءل هنا : هل الحدس بالمعنى الذي يستخدمه برغسون لا يحمل طابعا عقليا ؟ .

---

١ ــ برغسون ــ ذكريا ابراهيم ــ دار المعارف ــ مصر ــ ط ١ ــ ١٩٦٨ ــ ص ٣٣ .

وبالتالي هل يمكننا الفصل التام بين المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية ؟ .

على الرغم من وصف برغسون للمعرفة الحدسية بأنها مباشرة ، الا ان المباشرة L'immédiut ليست الاكثر ادراكا ، بل هي ثمرة جهد وليس هناك من تعارض بين المعرفة الحدسية والمعرفة الاستدلالية connaissance discoursive لانهما لا تنفصلان ، ولا تفهم احداهما بمعزل عن الاخرى .

والحدس ليس ضد العقل ، بل هو أعلى منه ، أو بمعنى آخر ، معرفة فائقة للعقل Supar intellect يقول برغسون :

« ان المعرفة العلمية الدقيقة بالوقائع لهي الشرط الضروري الذي لابد أن يسبق كل حدس ميتافيزيقي يكون من شأنه ان ينفذ الى مبدأ تلك الوقائع »(١) .

والحدس البرغسوني طريقة وجهد شاق في التفكير ، يستلزم استعدادا عقليا ، من هنا كان حرص برغسون على أن حدسه هو أقرب الى التفكير Réflexion منه الى التعاطف Sentiment وفلسفته هي فلسفة تجزئة وتحليل وتعمق .

الحدس يتجاوز بالعقل ضرورات الفعل الى باطن الوجود ، وهكذا تتحول الفلسفة الى عملية جهد حدسي ، نحاول فيه ان نضع ذواتنا في صميم الموضوع المراد معرفته . واداة التعبير الحدسي هو اللغة ، ولكن ليس لغة التصورات العقلية المجردة الجاهزة ، بل تصورات قادرة على التعبير عن هذه المعرفة المباشرة .

يلجأ برغسون الى الصور والتشبيهات دائما للتعبير عن حدسه ، ومنهجه يعني دوما ، انه ليس هناك معرفة بدون معطيات مباشرة Clonnées . ليس للمعرفة قيمة نظرية الا بالقدر الذي تستطيع فيه أن

١ - برغسون - زكريا ابراهيم - دار المعارف - مصر - ط ١ - ١٩٦٨ - ص ٣٧ .

تمنحنا شعورا وفهما عميقا للمعطيات المتواجدة امامنا . لكنه يطور مفهوم الحدس ، ليعطيه ميزة ميتافيزيقيـة ، يدخلـه ضمن هذه التجربـة الميتافيزيقية ، ليبني عملية نظرية اخلاقية وكونية ، نستطيع فيها ادراك « المطلق » داخل نفوسنا . فالمعرفة الميتافيزيقية في نظره ، معرفة ننطلق فيها من ذواتنا .

وهذا ما سيبرهن عليه برغسون من خلال كتابه « منبعا الاخلاق والديـن » .

فلسفة الاخلاق والديـن

جاء كتاب برغسون في مرحلة متأخرة من حياته كرد فعل علـى ادعاءات العـديد من الفلاسـفة الذين اعتبروا فلسفته ، فلسفة حيوية تطورية . تتخذ من مفهوم الديمومة والتطور اساسا لها لمعالجة المشكلات الفلسـفية ، وغير قادرة على حل المشكلة الميتافيزيقية .

وبرغسون من خلال كتابه « منبعا الاخلاق والدين » لم يتجـاوز حدود المعطيات والمبادىء الاولى التي اقرها ، وبنى عليها مذهبه ، لقـد استخدم نفس المنهج الذي استخدمه في كتاباته الاولى .

فرق برغسون في كتابه الاول « التطور الخالق » بين اتجاهين اثنين اتخذتهما الوثبة الحيوية l'elan Vital الاول : اتجاه الغريزة ، الـذي أدى الى وجود مجتمعات مغلقة مشابهة للمجتمعات المغلقة لدى الحيوانات . والثاني : اتجاه العقل ، الذي ادى الى ظهور الانسان ، بما يمتلك مـن قدرة على الممارسة . كذلك يفرق بكتابه « منبعا الاخـلاق والدين » بين ضربين ، او نمطين من المجتمعات او من الاخلاق . اخلاق مغلقة moral clas وهي اخلاق مجتمعات منطوية مغلقة ، تشبه مجتمعات النحل او بيوت النمل . واخلاق مفتوحة moral ouveret تتجاوز بطبيعتها حـدود المجتمعات المغلقة عامة ، وهي اخلاق تتصف بالديناميكية والخلق والابداع .

ويرى برغسون، ان ثمة تشابها بين المجتمعات المغلقة وخلايا النحل، ان المجتمعات المغلقة شبيهة بمجتمعاتنا ، تقوم على مجموعة من الافراد ، تلتزم عددا من المبادىء والقوانين والعادات ، تحدد لها مسيرة وحدتها وكينونتها . وهذا الالزام obligation في جوهره ، غريز اجتماعية ، غايتها ، المحافظة على تماسك المجتمع واستمراريته . والانتقال من المجتمع المغلق الى المجتمع المفتوح ، لا تتم بالتدريج ، لان الفروق بين المجتمعين ، ليست فروقا في الدرجة والتراتب بل بالجوهر .

ـ **اخلاق المجتمعات المغلقة**[1] : لو ترك الانسان على سجيته ، لما تردد بالانتقال من لذة الى اخرى ، غير عابىء بأكثر من تحقيق السعادة والراحة النفسية . ولكن الانسان داخل مجتمعه يصطدم دوما بمجموعة من القوانين والأوامر والنواهي ، التي تمنعه من تحقيق غاياته ونيل سعادته . ونجد أن الفرد يتقبل هذه الأوامر والنواهي رغم صدورها عن أفراد لا يتميزون عنه بشيء . واذا حاول الفرد أن يتمرد على هذه القوانين والاوامر ، ينبثق من داخله دافع نفسي يقف حائلا دون تجاوز هذه القوانين ، ويعيده الى موقعه الاجتماعي ، كفرد ضمن مجموعة من الافراد ، تشكل مجتمعا . ويجد الفرد نفسه ملزما بتطبيق هذه القوانين من خلال علائقه الاجتماعية مع الآخر . وهي بنظر برغسون شبيهة بقوانين الطبيعة، من حيث أنها تشكل كلا اجتماعيا متكاملا . وهي ما يسميها بـ « الالزام الاجتماعي » . وهو مجموعة من الالزامات الجزئية التي نجد انفسنا منساقين بالضرورة الى الأخذ بها وتطبيقها ، وهي التي تكوّن ما نسميه بالالزام الكلي ، الذي هو المجتمع ، والذي يهيء لنا أسباب القوة والنظام .

يقول برغسون : « فالمجتمع البشري مجموعة من كائنات حرة ، ولكن هذه الالزامات التي نفهمها متمكنة من البقاء تدخل عليه نوعا من النظام يشبه النظام القاهر الذي تخضع له الظاهرات الحية » ص ١٥ .

١ ـ اعتمدنا في بحثنا على كتاب :

منبعا الاخلاق والدين ـ هنري برغسون ـ ترجمة سامي الدروبي ـ مصر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧١ ـ . والاحالة المصدرية لرقم الصفحات ماخوذة من الكتاب مباشرة .

وعلى الرغم من وجود فوارق بين القوانين الاجتماعية ـ والقوانين الطبيعية . من حيث أن الاولى قوانين آمرة ، بينما الثانية قوانين تقريرية ، الا أن الناس ينظرون الى الاثنين على أنهما يشكلان كلا واحدا ، أي قوانين آمرة ، ما دامت تتحكم بهم ، وترسم لهم طبيعة تحركاتهم ، سواء العلاقة مع الآخر ـ الفرد ـ ، أم العلاقة مع الآخر ـ الطبيعة ـ ، وهكذا كما يقول برغسون : « فالقانون يأخذ من الامر صفة الصرامة ، والأمر يأخذ من القانون صفة الضرورة التي لا تدفع ، حتى ليبدو لنا الخروج على النظام الاجتماعي شيئا غير طبيعي ، ونعده ضربا من الشذوذ او الاستثناء مهما تكرر » . ص ١٧ .

والدين من وجهة نظر برغسون يلعب دورا حاسما للتخفيف من حدة الفوارق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية ، من حيث أنه يمثل قوة تقوم على تدعيم مطالب المجتمع ، التي تقرر الثواب والعقاب . الدين بالنسبة لمجتمعاتنا الانسانية كالصورة الافلاطونية بالنسبة لمحاكياتها ، وهكذا كما يقول برغسون : « ان الدين يزيل ما بين الامر الاجتماعي والقانون الطبيعي من فوارق بعد ان قلبا الراي العام »ص١٨

وهكذا كما قلنا ، ان الانسان حتى لو فكر ان يشذ عن قوانين مجتمعه وان يترك العنان لنزواته ، فانه يجد قوة تعارضه وتضع العراقيل أمامه ، وحتى لو فكر أن يتجاوزها سيجد نفسه بنهاية الامر منقادا الى الالتزام بها . وعلى هذا النحو « فان الالزام من الضرورة بمثابة العادة من الطبيعة » . ص ١٩ .

وهذا الالزام بنظر برغسون ، ليس الزاما خارجيا ، بل هو الزام داخلي . كما أن هناك علاقة بين الفرد وأبناء مجتمعه ، هناك علاقة أيضا بين الفرد وذاته ، نحن ابناء ذواتنا ، وهذه العلاقة بنظر برغسون اكثر جوهرية واكثر ثباتا من العلاقة بين الفرد ومجتمعه ، وهكذا « فالالزام الذي نتصوره رابطة بكل الافراد ، انما هو اولا رابطة بين الفرد وذاته » . ص ٢٠ .

الاخلاق الاجتماعية لا تهمل الذات الفردية ، بل توفر لها كل اسباب

النجاح . لان كل فرد فينا تضاف الى « اناه الفردية » قوة اخرى هي « الانا الاجتماعية » ، هـذه الانا التي تهبه القـدرة على التعايش مع المجتمع ، لان الفرد حتى لو عزل نفسه اجتماعيا ، لن يستطيع ــ في ذاكرته على الاقل ــ ان يعزل نفسه عن تصورات مجتمعه التي وضعها فيه . حتى من الناحية المادية « ظل روبنسون في جزيرته النائية على صلة بسائر الناس ، فالادوات المصنوعة التي انجاها من الغرق هي التي ابقت على مشاركته في الحضارة وبالتالي في المجتمع . ص ٢٠ .

هذا اذا ما تكلمنا عن الاتصال النفسي ، الذي هو اكثر ضرورة . الانا الفردية تحبط دوما تجاه المصاعب التي تواجهها كونها قوة فردية . والفرد يجد نفسه مدفوعا دوما الى الاستعانة « بالانا الاجتماعية » التي تمده بالقوة ، لانه يشكل جزءا من مجموعة يتعايش معها . وهكذا نجد حارس الغابة ــ كبلنج ــ « يرتدي دائما ثيابه السوداء مخافة ان يفقد في وحدته احترامه لنفسه » . ص ٢١ .

والفرد يفي بالتزاماته الاجتماعية ، من خلال علاقته مع المحيط . انه مركز الدائرة ، وبينـه وبـين المجتمع الذي هـو المحيط العـديد من الدوائر ، يقيم بينه وبينها علائق اجتماعيـة تمكّنه من الوفـاء بالتزاماتـه نحو مجتمعه . وعلى الرغم من اعتبار برغسون هذه العلاقة تتم بشكل ميكانيكي . الا انه لا يعدم وجود حالات تقاوم عبرها الذات الفردية هذه الميكانيكية حيال الواجب الاجتماعي ، وهذا امر ليس مغلوطا . من هنا يقول برغسون : « ان طاعة الواجب هي مقاومة للذات » . ص ٢٦

واذا كان ذلك القول على سـبيل الموعظة العلمية ، فبين الموعظـة والتفسـير خلاف . اذا كان الواجب جهدا يقـاوم به الفرد ذاته ، ارتكبنـا خطأ طالما ترددت فيه نظريات اخلاقيـة متعـددة ، ومشكلات لو حللنـاها لتبددت . كثير من الافراد يفصل بين الم الروماتيزم ، وبين الحركات التي يقوم بهـا لتبديد هـذا الالم ، لينسب للروماتيزم وجـودا خاصـا مجردا .

نحن ملزمون بالواجبات ، ونخضع لها ، واذا حدنا احيانا عن ذلك ، نجد انفسنا متوترين ، وهكذا يحدث مثلا عند اضفاء صفة القيادة علينا.

ولكن البعض يحاول ان يفهم الواجب ويفسره تفسيرا عقليا ، ويحصر برغسون هذه المواقف بموقفين رئيسيين : اما ان نتخير الطرق التي وضعها المجتمع ، واما ان نتردد ونفكر . والموقف الاول هو موقف السواد من الناس ، وما ينجينا من الوقوع في « دائرة الخطأ » هو « مجموع الواجب » . وعمل العقل حين ذاك يكون بزيادة الانسجام المنطقي لهذا السلوك الذي يخضع للمطالب الاجتماعية .

لو تخيلنا خطين للتطور متباعدين ، ينتهي كل منهما بمجتمع ، فالمجتمع الغريزي هو الاكثر طبيعية ...

لنفرض أن الطبيعة ارادت النهاية الاخرى أن تحصل على بعض الحرية للاختيار الفردي ، ماذا ستفعل ؟.

انها ستوكل للعقل مهمة الحصول على نتائج متشابهة للنتائج التي وصلت اليها الغريزة ، ستعمد الى العادة لتجعل منها عادة ممكنة ، ومجموع هذه العادات بنظر برغسون يشكل « مجموع الالزام » .

ان للمجتمع نظاما ، سواء أكان هذا المجتمع حيوانيا ام انسانيا ، مجموعة قوانين وقواعد ، الا ان العمل داخل المجتمع الحيواني ضروري وثابت ، بينما هو عند الآخر متبدل ومتغير . ويصبح هذا الواجب في المجتمع المتبدل على يد برغسون ضروريا وثابتا عندما يكون غريزة . وهو عند المجتمع الانساني نقيض الحرية في العقل رغم ضرورته . لكن ، قد يوجه النقد ، على ان الامر هنا أمر مجتمعات انسانية بسيطة بدائية او اولية على الاقل ؟

هذا صحيح في نظر برغسون . لكنه بالمقابل ، يرى أن الفارق بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة هو هذا الكل الهائل من المعلومات التي استقاها من الوسط الاجتماعي عبر عملية تطوره التاريخي ، لكن هذا الكل الهائل من المعلومات غير متغير . ما حصل عليه المجتمع من

معلومات لم يستطع بنظر برغسون أن يحل محل ما هو طبيعي بنظره ، وبالتالي ، المجتمعات الانسانية البدائية ليست الا المجتمعات المدنية المتحضرة .

ضمن هذا المجتمع المغلق الذي يعنيه برغسون ، لم يبق المطلب الاجتماعي أكثر من واجب يرمي الى الالتئام الاجتماعي ، ان اي مجتمع مهما اكتسب على مر الزمن يبقى بحاجة الى هذه البدائية الغريزية . والخلاصة كما يقول برغسون : « ان الغريزة الاجتماعية التي اوجدناها في اعماق الواجب الاجتماعي انما تستهدف مجتمعا مغلقا مهما يكن هذا المجتمع واسعا » . ص ٣٨ .

اخلاق المجتمعات المفتوحة : بحثنا في القسم الاول ، اخلاق المجتمعات المغلقة ، عرفنا الواجب ، وبحثنا فيه على انه الزام بدائي محض . هنا الالزام سينقلب ضمن اخلاق المجتمعات المفتوحة الى شيء آخر ، ماهو؟..

يتجلى ذلك بنظر برغسون من خلال شخصيات ممتازة « فقبل ان تعرف الانسانية القديسين من أهل المسيحية عرفت حكماء اليونان وانبياء بني اسرائيل وابطال البوذية وغيرهم » . ص ٤٠ .

لقد كان الناس يعتبرونهم معبرا الى الكمال المطلق ، وهذه الصفة بنظر برغسون تميز المجتمعات المغلقة عن المجتمعات المفتوحة . وهذا الفرق ، فرق في الطبيعة بينما مع الاولى يرد الواجب الى قوانين لا شخصية ، يتجسد في الثانية ضمن شخصيات ممتازة . عمومية الاولى قبول الناس للقوانين ، بينما الثانية محاكاة الناس لمثال يحتذونه . ان ما دعا الى اقتداء اثر اولئك الناس انهم محور « نداء » للآخر ، بينما نحن مع الاولى امام قوانين والتزامات وضغوط اجتماعية .

ان الاخلاق المفتوحة مبعثرة وعامة يقبلها العقل من دون ان تهتز الارادة ، فتصبح قوية بمجرد ما تنصهر داخل وحدة الفرد .

ما مصدر قوة هذه الاخلاق ؟ وما هو هذا المبدأ الذي يخلف الالزام الطبيعي بل وينتهي الى ابتلاعه ؟. ان الاخلاق المفتوحة اخلاق انسانية .

وهذا ليس خطأ . الفرق بينها وبين الاخلاق المغلقة فرق في الطبيعة لا الدرجة . فنحن مع الاولى امام الزام طبيعي ، ولكن فوق هذا الالزام هناك واجبات اخـرى نحس بها ، مثـل (التفاني وبذل النفس وروح التضحية والمحبة) . وقد لا يحصل لكل الناس التفكير بمثل هذه المعاني، الا انه كما يقول برغسون : « اذا امتلأت الطبيعة بالمادة ثم اضطربت المادة بالحياة ، فان حياة جديدة تؤذن بنفسها ، فنفهم ونحس أن ثمة اخلاقا أخرى تنبثق » . ص ٤٢ ــ ٤٣ .

قد يكون حب الانسانية أحد الامثلة على هذا النمط من الاخلاق ، لكنه ليس الوحيد بل هو بحاجة الى وسيط . لكن حيال ذلك ماذا يطلب منا بالضبط ؟.

ان الفرد داخل المجتمع المغلق يندمج اندماجا قويا بمجتمعه ويقوم بمهمة بقاء الفرد ضمن الجماعة ، وعلى الرغم من صعوبة التفريق بين الذات الفردية والذات الاجتماعية عند الانسان ، الا انه من الواضح تماما ان الغريزة بفاعليتها الطبيعية تقف تحت المصلحة الشخصية ، بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر ، لذلك يقول برغسون : « ان هذا الوضع الذي يقابل هذا الالزام هو وضع فرد منكفىء على ذاته ، ومجتمع منطو على نفسه ، والنفس لكونها في هذه الحال فردية واجتماعية معا في دائرة فهي مغلقة » . ص ٤٤ .

ولكن ضمن الوضع الجديد ، النفس لا تنفتح على الانسانية فقط ، بل هي تشمل الطبيعة ككل ، ومع ذلك صورتها ليست متوقفة على مضمونها . يقول برغسون « ان المحبة باقية في نفس المحب ولو لم يبق على وجه الارض حي غيره » . ص ٤٥ .

إن برغسون يرفض النظرة العقلية القائمة على تصور نوع من التدرج داخل العلاقة بين حب الاسرة ، وحب الوطن ، وحب الانسانية . هو يقبل بالتدرج من الحالة الاولى الى الثانية . أما مع الحالة الثالثة فالامر مرفوض . لان الفرق بين الحالتين الاوليين والحالة الثالثة ، فرق في الدرجة وهي موضوع جاذب وليس منجذبا . لكن المسألة المطروحة هي : كيف وجدت تلك الشخصيات اناسا يقتدون بهم ؟ وما هي القوة التي حلت محل الضغط الاجتماعي ؟.

يرى برغسون ، ان الامر يعود الى نوع من الحساسية ، التي تحل محل الغريزة والعادة ، ومهما كانت قوة الانفعال الناتج عن الحساسية ، نراها تتطلب العمل من غير مقاومة ، ودون اي تفكير . وهذا ما نشعر به ازاء لحن موسيقي يدخل النفس ويفعل فعله ، وكذلك رسل الاخلاق

كما يقول برغسون « للحياة في اسماعهم رنين عاطفي خفي كالرنين الذي يشيعه ايقاع جديد ، فيدخلوننا معهم في هذه الموسيقا فنعبر عنها في حركة » . ص ٤٧ . ان الابداع لدى برغسون لا يقف عند حد الادب والفن ، بل يتجاوز ذلك نحو العقل ، من حيث هو جهد متواصل وتوتر خلق دائم . كيف يحصل ذلك داخل العقل ؟.

لو تصورنا العقل لابد من ان نتصور ملكة الانتباه الى جانبه،وبرغسون ينتقد تصور علماء النفس لملكة الانتباه ، من حيث ان علماء النفس يدعون بوجود انماط متعددة من الانتباه يوزعونها على حالات متعددة ، والفرق لديهم فرق في الدرجة فقط . وبرغسون يرد على ذلك بقوله « ان ما يثير الانتباه هو تصور منطبق بانفعال ، يسبق حل مسألة معينة ... هو الذي يدفع بالعقل الى الامام ويحطم الحواجز والصعوبات » . ص ٥٢ .

واذا كان للانفعال شأن مع الاخلاق ، ليس من المفترض ان نؤسس عليه نظرية اخلاقية ، ولا نستطيع من العقل ان نؤسس اخلاق المذهب ، لان العمل لا يفسر من النظرية ، بل من الانفعال الذي اشاد هذه النظرية .

اذا اعتبرنا ان الاخلاق المغلقة هي واجبات يفسر فيها الالزام بضغط اجتماعي ، وان الاخلاق المفتوحة تعبر عن حالة عاطفية قريبة من الوثبة أو الانفعال . نرى الاثنتين لا علاقة بينهما . لا الاولى قادرة على البقاء وحدها ان توصلنا الى الثانية ، ولا الثانية متأتية من الاولى ، بل هناك دائما قوة ، هي صلة الوصل بين الاثنتين ، هي قوة الانفعال ، التي تفعل فعل الوحدة بين الاثنتين ، كما يقول برغسون :

« اذا نحن بددنا الظواهر ولمسنا الوقائع واهملنا التصورات واللغة في كلتا الاخلاقين . وجدنا على طرفي هذه الاخلاق الوحيدة ، الضغط والتطلع . فاما الضغط فكلما كان غير شخصي كان طبيعيا ... اما التطلع

فيزداد سلطانا كلما سبرنا غور الطبيعة ... ثم تفعل ذلك عن طريق أفراد ممتازين تريد ان تدفع بالانسانية الى الامام » . ص ٥٧ .

بين الاخلاق الاولى والثانية ، مابين الحركة والثبات . الاولى ، اي الاخلاق المغلقة ثابتة لا تتغير . اما الاخلاق المفتوحة فمتغيرة . التحرك هو أصلها ، وبها تبرهن على تفوقها . الفرد لا يستخرج الحركة من الثبات ، ولكن الحركة تتضمن الثبات بالمعنى النسبي . واذا كان من السهولة بمكان ان نعبر عن الاخلاق الاولى المغلقة بالالفاظ والتعابير ، نجد ان الفاظ وتعابير الاخلاق المفتوحة متناقضة ، اذ ليس المقصود منها وضعها داخل الفاظ وتعابير غامضة . بل ان نعرف القصد من ورائها ، أي مدلولها الروحي . ولهذا نجد هذه التعابير اللفظية في الانجيل مثلا ، والذي يعتبره برغسون حاملا للاخلاق المفتوحة ، نجد هذه التعابير متناقضة نسبيا ، بينما المقصود هو الوصول الى حالة روحية كامنة داخل الالفاظ ودلالاتها. وعلى هذا ، الاخلاق الاولى المغلقة ، تبقى حالة مجتزأة من حالات الحركة التي هي الاخلاق المفتوحة ، الحركي يتضمن السكوني والعكس ليس صحيحا .

يقول برغسون « بين النفس المغلقة والمفتوحة ، هناك النفس التي تنفتح . بين سكون القاعدة وحركتها ، هناك حركة النهوض والوقوف . بين السكوني والحركي هناك (حركة انتقال) . ص ٧١ .

ان هذه التوسطات التي يقيمها برغسون، يقصد بها الحالةاللاشعورية للفرد ضمن حالة السكون وهذا دليل على عدم وجود اندفاع لدينا . السكون هو حالة تحت عقلية ، والحركة هي حالة فوق عقلية ، الاولى متأتية من الطبيعة ، والثانية من العبقرية الانسانية . وبين (التحت والفوق) ، هناك العقل كحد وسطي .

واذا وثبت اخلاق النفس الانسانية ولم تبلغ اخلاق النفس المنفتحة، تكون ضمن هذه الحالة الوسط (العقل) وحالتها ، حالة « نهوض » في مستوى العقلية . ويكون موقف هذه النفس على ماتركته موقف اللامبالاة، وحياتها حياة تأمل ونظر . وهذا الموقف محصور بين النخبة من الناس. وبالمعنى الذي قاله برغسون « ان المتطلع يأخذ شكل الالزام المحدود ،

الالزام يكبر ويتسع فيشـــمل التطلع .كأنهما على ميعاد يلتقيان ضمن منطقة الفكر حيث تصنع التصورات ، بحيث تسفر عن امتثالات عقلية تجمع بين الضغط والتطلع حتى يغيبا ، فما نرى الا التصور وقد انصهر فيه الموضوعان ، فنحس أن هذا التصور هو الذي يؤثر فينا » . ص٧٤ .

« الدين السكوني »

يحاول برغسون من خـلال هذا البحث تبيان طبيعة الدين السـاكن من حيث مصادره وعلاقتـه بالغريزة ، والعقل ودوره ببنـاء المجتمعات الانسانية وتأثيره فيها ، والوظيفة التي يقوم بها داخل المجتمعات الانسانية العاقلة ، على الرغم من أنّ هذا الدين الذي تسـيطر عليه الخرافة لا يمت الى العقلانية بصلة .

ـ اللامعقول لدى الكائن العاقل : كيف نفهم الكائن العـاقل هـذا اللامعقول ؟ .

يعيدنا برغسون الى مؤلفات عالم الاجتماع « ليفي برول » الذي يميز بين العقل البدائي ، والعقل الانساني المعاصر ، من حيث كونه قوة تطورية . وبالتالي هذه العقلية البدائية لم تعد موجودة في وقتنا الحاضر ، الا داخل مجتمعات مغلقة متطورة .

لكن برغسون يرد على هذا القول : بأن العقل في المجتمعات البدائية ، هو نفسه العقل في مجتمعاتنا المعاصرة ، والتغير الحاصل ، يكمن داخل ذلك التراث الكبير من التفكير العقلي الذي اكتسبه الانسان عبر تاريخه الزمني ، نتيجة حاجته له .

وما يصدق على « ليفي برول » يصـدق على « دوركهايم » القائل بالعقلية الجمعية . دوركهايم ؛ يرى ، أن العقول الفردية ترفض الدين ، لان الدين هو نتاج العقل الجمعي ، الذي يخالف جوهره العقول الفردية .

ويرد برغسون على ذلك ؛ بأن التمايز بين العقول الفردية والعقـل الجمعي قائم داخل اللغة والعادات وليس الدين . لا علم الاجتماع ولا

التجربة تقر بذلك . ولو ان الطبيعة ارادت العقل الفردي ، لنشأ العقل الجمعي عن اتفاق عرضي يزول بزواله . ولكن علم الاجتماع يرفض ذلك ويؤكد على جوهرية العقل الجمعي وحقيقته .

ويرد برغسون الاسباب الى ان علماء الاجتماع لا يدرسون الفرد من حيث هو فرد ضمن علاقة مع محيطه الاجتماعي ، وبالتالي مع العقل الجمعي . يقول برغسون : « ان مستقبل علم من العلوم مرهون بالطريقة التي ينهجها اولا في تقسيم الموضوع ، فاذا وفق الى التقسيم وفق المفاصل الطبيعية . . . فلن يهم بعد هذا الاجزاء التي يكون قد أوجدها » . ص ١١٧ .

بعد هذا الرد الذي يقيمه برغسون لمنظور علم الاجتماع ، يرى انه على الرغم من الفوارق العميقة بين بنية العقل ومصدر التفكير الخرافي ، الا ان الفكر يتوهم كثيرا . اشباح الوقائع وجدت كرد فعل على تجريبية العقل للوقائع ، ولعل هذا ما انتجته الطبيعة . العقل منذ البداية غزته الاوهام وهو بطبيعته كائن متوهم .

ـ ما عمل الوظيفة الخرافية ؟ : إن الفكر ضمن عمله يصيب ويخطيء ، وهو إما ان يضل أو يصيب كبد الحقيقة . والانسانية واحدة، رغم تمايز معتقداتها التي تخالف العقل احيانا ، وكأن الفكر يميل بعض الاحيان الى اللامعقول والغريب. ولولا ان الصور الخرافية تنبجس من الذهن، لتصورنا انبجاسها . ولكن قولنا بتطورات متباعدة ، يجعلنا نتصور العلاقة بين الخرافة والحياة .

ـ ماعلاقة الخرافة بالحياة ؟ : هذا السؤال يفترض امكانية رد الاوهام التي تتراءى للعقل الى حاجة حيوية بالرغم من عدم تحديدنا لمطالب الحياة الاساسية ، هل يعني هذا ، ان العقل وتصوراته مطلب يحدد هذه الاوهام الخرافية . لنعد اذا الى مفهوم « الوثبة الحيوية » لنرى امكانية اكتشاف ذلك .

ـ الوثبة الحيوية : يعطي برغسون الوثبة الحيوية طابعا تجريبيا . وظيفة الفيزيولوجيا هي البحث داخل الحيوي عما هو فيزيائي وكيميائي ،

أي من خلال هذه الكتلة الهلامية للمـادة . يرفض برغسون مفهوم التطور الداروني القائم على اساس خط واحد من التطور ، وان كل كائن قـد اخذ نصيبه من التطور ، حتى بدا على الشكل الذي نراه . بحيث يفترض برغسون مفهوما آخر للتطور ، حيث يؤكد ان تطور الحياة يتم ضمن اتجاهات معينة ، وليس بشكل آلي ، بل من خلال دفقة حيوية ، تنتقـل داخل الافراد من بذرة الى بذرة . ومن ثم الوثبة الحيوية هي الصفـة المستمرة من الحيـاة ، وهي ليســت آلية ولا غائية ، وانه عينا ان ننظر الى الحركة من الداخل لا الخارج لنكشف حركة تطورها .

وانه اذا وجد خطان للتطور ، يكونان من منبع واحد ، ويتممان بعضهما بعضا . ان الفريزة والذكاء متممـان لبعضهما ، وتلـك هي التصورات التي تستتبعها الوثبة الحيوية . ومن ثم عمل الوثبة الحيوية داخل المادة هو الذي يحدد الاشكال التي تخلقهـا الحيـاة علـى مـدى تطورها ، والانسـان يتصف دائما بصفتين هما : العقل والميـل الـى الاجتماع . ويجب ان نردهما الى موضوعهما من التطور العام للحياة .

ــ **الوظيفة الاجتماعية للخرافة** : ان عمل الوظيفة الخرافية يقوم على منع العقل من تهديد المجتمعات الانسانية بواسطة الفريزة ، التي تحيط به كالهالة . عندما رات الفريزة ان عمل العقل قائم على التصورات ، عمدت هي الى انشاء تصورات خيالية تقف امام تصورات الواقع ، وبهذا عاكست عمل العقل ، وهذا هو سبب وجود الوظيفة الخرافية .

ــ **الوظيفة الاجتماعية للدين** : الدين حسب برغسون « رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قوة العقل الهدامة » ص ١٣٤ .

يرى برغسون ان مفهوم الوحدة الاجتماعية لم يكن واضحا داخـل المجتمعات البدائية الاولية ، ولم تكن الفردية على هـذه الدرجـة مـن التخصص والبروز . وقوة المنع لم تكن لتتجسد بشخـص واحـد . والتضامن داخل هذه المجتمعات الزامي لانه لا يحد بقانون . وبذلك كل ماينتجه الفرد سيوسم بميسم الدين . ومن هنا العلاقة بـين الـدين والاخلاق علاقة بدائيـة داخل المجتمعات الاولية . العادات هي الاخلاق . والدين كان يحرم الخروج على هذه العادات ، فأصبح الدين والاخلاق

شيئا واحدا . هو وقاية من الخطر الذي يتعرض له الانسان ، اذ يفكر فيما يفكر الا بنفسه ، وبهذا يحقق رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعةالعقل.

والمسؤولية الفردية لهذه المجتمعات البدائية الاولية لا تنفصل عن المسؤولية الجماعية من حيث الفاعلية ، ولعل مفهوم الاخذ بالثار المثال الاكبر على ذلك . عندما تكون الرابطة قائمة على الدين كمنشأ يصبح قطعها من قبل الفرد جريمة يحاسب عليها . فمن الدين كعقاب نشأت الاسطورة .والاسطورة لا تميز بين النظام الطبيعي والاخلاقي والاجتماعي، لانها محتواة داخل الدين ؛ يرى برغسون كمثال : « ان ثيمس Thémis إلهة العدالة هي ذاتها أم الفصول والديكة Dikés الذي يمثل القانون الطبيعي » ص ١٣٦ .

وما زال هذا الازدواج للمفهوم سائدا حتى الآن ضمن معاني اللغة . قام الانسان منذ القدم بفعل تجسيد مقولة اﻻله بشخصه ، أي من مكون مادي ، على الرغم من كون العقل الصادر عن هذه الشخصية ، ليس فعلا ماديا . بل عن مكون روحي لها (روح ـ إله) ، والتي يسميها برغسون ـ الفعالية الروحية ـ الكامنة خلف هذه الشخصية ، كما يميز برغسون بين المكون المادي والروحي اللذين كانا مندمجين داخل المجتمعات البدائية الاولية تحت اسم التحريم Tabou ، بالمعنى البيولونيزي .

ولكن نتساءل : ماذا يقصد برغسون بالمجتمعات البدائية الاولية ، وماوجه التمييز بينها وبين مجتمعاتنا المتحضرة ، أي مجتمعات القرن العشرين ؟ .

الانسانية البدائية عند برغسون هي الانسانية الموغلة في القدم « المجتمعات البدائية الاولية » . اما بدائيو اليوم فهم مجتمعاتنا المتحضرة، مجتمعات القرن العشرين .

إن ما يفرقنا عن المجتمعات القديمة هو ذاك التراث المتراكم من العادات المكتسبة التي انتقلت الينا عبر تطورنا التاريخي ، ولو ازلناها لتساوينا مع المجتمعات البدائية الاولية .

إن وجه الخلاف يكمن في ان تكوين القيم ضمن المجتمع البدائي الاول تم بشكل افقي ، اي بالانتقال من شبيه الى شبيه ، بينما ضمن مجتمعاتنا تم بشكل عامودي ، أي بتبدلات عميقة ومتشابكة . من هنـا ، تبقى فكرة التحريم Tabou ليست بدائية ، لانها نتيجة لقيم اجتماعية لا فردية ، ناشئة عن الدين بالمفهوم الجمعي ، الذي ينظم العلاقات ويسن القوانين ويحرم ويأمر وينهى ويثيب ويعاقب ، وعلى هذا ، الوظيفة الاولى للدين كما يقول برغسون : « هي حرصه على بقاء المجتمع مباشرة » .

اما الوظيفة الثانية للدين فهي « حرصه على بقاء المجتمع بشكل غير مباشر » . وعلى هذا الدين : « يقوم برد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قوة العقل باستحالة تجنب الموت » ص ١٤٣ .

« الدين الحركي »

ماهو الدين الحركي ، ماتعريفه ، وما وظيفته وطبيعة تكوينه ، هل هو حدس او تصوف ، او تصوف حدسي معاً ، ماعلاقته بالدين الساكن؟.

هل هناك علاقة ام لا ، وما هي شروط تواجده ؟..

قلنا : انه بقي اهداب من غريزة هي حدس غامض حول العقل ، ويعتبر برغسون هذا الهدب هو أساس الدين الحركي ، ولكن على ايّ نحو ؟

يعتقد برغسون ان ذلك يتم بواسطة النفس القادرة على هـذا الجهد ، أي تضايف النفس مع هذه القدرة واندماجها بها . وهذا الاعلى هو محبة وحب ما ليس حباً،وهذه الشخصية،شخصية انسانية ليست خاصة بمجموعة من البشر او بامة من الامم .

من خلال ذلك يتجـاوز برغسون مفهوم الدين ، بل يلغيـه . ليضع بدلا عنه مفهوم التصوف ،لان التصوف اشمل واعمق . فالدين دين جماعات وأمم وقبائل بينما التصوف للانسانية عـامة .

ضمن هـذا الفصـل سنستعمل مصطلحين جديدين للاستخدام المعرفي . الاول : التصوف الحركي بدلا من الدين الحركي ، والحـدس الصوفي بدلا من الحدس الفريزي .

يعرف برغسون التصوف على انه « اتصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينجلي عن الحياة ومن ثم اتحاد جزئي به ، وهذا الجهد هو شيء من الله إن لم يكن هو الله ذاته . والصوفي الكبير هو ذلك الانسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته ويكمل بها فعل الله » . ص ٢٣٦ .

والحدس الصوفي لدى برغسون امتداد للحدس الفلسفي القائم على العقل والتصورات ولكنه ضمن عملية انشائه للتصورات الميتافيزيقية ، لا يعتمد على هذه التصورات لان مجاله الحركة بينما مجـال العقل السكون وتصوراته تصورات سكونية لاحركية .

يرى برغسون ان التصوف لكي يكتمل يفترض ان يمر بمراحل ثلاث هي « العمل والمحبة والخلق » وأي تصوف لا يمثل هذه المراحل الثلاث يعتبر تصوفا ناقصا . من هذا المنطلق يبحث برغسون النزعات الصوفية، مبينا مدى تهافتها امام قواعده ، حتى يصل الى التصوف المسيحيالذي يعتبره تصوفا كاملا ، وهو اساس كل تصوف .

ـ التصوف اليوناني القديم : ان قمة التصوف اليوناني بنظر برغسون ظهرت من خلال افلوطين ، الذي استمد اصوله الصوفية من الافلاطونية ، ومن أفلاطون على وجـه التحديد ، والذي يرجـع برغسون اصول صوفيته ـ افلاطون ـ الى الفيثاغورية . ولكن على الرغم مـن ذلك ، يعتبر برغسون التصوف الافلوطيني تصوفا ناقصا ، بناء علـى تعريفه للتصوف ، لان افلوطين على الرغم من وصوله الى الجهد المبدع الخلاق ، الا انه لم يصل الى الحالة التي يرى فيها الله . اي انه لم يصل الى مرحلة العمل ، بل بقي ضمن مرحلة التأمل . ويعتمد برغسون على مقولـة لافلوطـين اوردهـا في احـد كتبه وهي : « أن العمـل يضعف التأمل » ص ٢٣٧ .

وعلى هـذا بقي افلوطين ضمن اطـار النزعة العقلية اليونانية ، ولم يتجاوزها الى مرحلة العمل والمحبة والخلق .

ـ **التصوف الشرقي** : يعتبر برغسون ان التصوف الشرقي لم يصل الى مرحلة الكمال لاسباب عدة هي :

١ ـ ان الصوفية الشرقية لم تصل الى خصائص التصوف الكامل، وهي العمل والمحبة والخلق . ص ٢٤١ .

٢ ـ لم تؤمن بقيمة العمل الانساني ولم يكن لها ثقة به ص ٢٤٢ .

٣ ـ لم تكن متفاعلة مع الجدل ، مما اعاق التصوف عن النضوج ص ٢٤٣ .

ـ **التصوف المسيحي** : هو التصوف الكامل بنظر برغسون ، لانه يتطابق مع مقولات التصوف الثلاث ، العمل والمحبة والخلق . المتصوفة جماعة نذرت نفسها للبشرية ، ومن خلال حبهم وافعالهم ينتشر التصوف، وتستمر الوثبة الحيوية في الوجود . وهي طريقة اتبعها كبار الصوفيين وبذلك بنو الاديرة والجمعيات لتكون مراكز خلق وابداع ، وكان وثبة الحب لا تتم الا عن طريق الله ، فقضت جهودهم في العمل على التقاء انفسهم بالله .

ـ **علاقة الدين بالتصوف** : ان العلاقة بين الدين والتصوف ، كالعلاقة بين المادة والصورة . ان الدين كالمادة الجامدة الساكنة يأتي التصوف ليعطيها صورتها ويهبها حركتها . وعلى هذا يجب ان تقبل الصوفية بالقليل من الاشياء الساكنة حتى تستطيع أن تذاع وتنتشر بين الناس ، اخذت المسيحية الكثير من الفلسفة اليونانية والديانات القديمة ، الا أن المهم بنظر برغسون هو « انتشار الصوفية في هذا الدين الجديد » . ص ٢٥٢

ـ **الصوفية ومشكلة وجود الله والطبيعة** : يحل برغسون هذه المشكلة من خلال التجربة . التجربة هي التي تعطي الدلالة على وجود الفعل خارج المدرَك العقلي أو الحدسي ولكن بواسطته . والمسألة هي كما يقول برغسون أن نتساءل « هل ثمة كائن يمتاز عن سائر الكائنات بانه لا يدرَك بالتجربة ، ولكنه مع ذلك موجود وجود تلك الكائنات ؟» ص ٢٥٧ .

يسلم برغسون بوجود الإله (الله) ، ويؤكد عجز الفلاسفة عن تحقيق ذلك ، بحجة ان الله لا يثبت أمام التجربة . إله ارسطو ليس أكثر من إله المجتمع ، إله مجموعة من الصور والافكار ، انه بحسب تعبير برغسون : « تأليه للعمل الاجتماعي الموطىء للغة » . ص ٣٦١ .
ولكن كيف يحل المتصوفة ذلك ؟ .

يرى برغسون ان كافة المتصوفة يتفقون بأنهم يمرون بالمراحل نفسها للوصول الى المرحلة الإلهية (مرحلة التوحد) . ان وحدة الهدف هي الدليل على وجود الله ، لانه مشاركة له ، ووحدة قائمة بين موجه وموجَه . « إن الله حب وهو موضوع حب » . ص ٢٦٨

والله بحبه لنا يخلق الكون ، فخلق الكون موضوع محبة الله للبشر الحب انفعال تام في النفس وعلى هذا يكون برغسون قد وصل بنا الى نهاية البحث في الدين الحركي على أساس من الصوفية التي وجدت كمالها داخل المسيحية .

« برغسون في ميزان التقويم »

لم يدع برغسون تياراً او مدرسة في عصره ، الا ووجه اليها سهام نقده ، وبالقدر الذي انتقد فيه برغسون ، رد عليه خصومه وانتقدوه .

وسنحاول في هذه العجالة التقويمية ان نبرز بعض الانتقادات التي وجهت لفلسفة برغسون ، غايتنا منها وضع فلسفته ضمن الاطار العام للتطور المعرفي الفلسفي لعصره ، وبالتالي ربطها بتطور حركة المجتمع .

ان اي فلسفة او تيار او مدرسة لا يمكن ان تفهم خارج اطار التشكيلات المعرفية السائدة ، اي خارج اطار المذاهب والتيارات الفلسفية ، التي تعبر بشكل او بآخر عن حركة تطور مجتمعي ، وعن قانونية طبقية سائدة .

ـ برغسون واللاعقلانية الدولية : الانتقاد الاول الذي وجه الى فلسفة برغسون هو، انه احد اركان ما يسمى باللاعقلانية الدولية لعصره، واللاعقلانية الدولية ليست تياراً حديثاً من تيارات المعرفة الفلسفية ، بل هو قديم قدم تلك التيارات ، بدءاً من اللاادرية السوفسطائية مروراً بالتيارات المثالية الذاتية التي ترفض مقولة معرفة الواقع والعالم خارج الذات ، وانتهاء بالتيارات التي حاولت جاهدة ان تحطم معقولية العقل ، وتحد من دقة العلوم كقانونية عقليه تطورية .

يقول لوكاتش « يمكن الكشف عن اللاعقلانية الدولية بدءاً من فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى . وهكذا الامر مع البراغماتية عند الانجلو سكسون ، مع (بوتره وبرغسون وآخرين في فرنسا) ومع كروتشة في ايطاليا »(١) .

والتراث اللاعقلي في تاريخيته كفكر اوروبي وليد الحركة الرومانتيكية ، التي تعود الى جان جاك روسو . ان اللاعقلانية البرغسونية تكمن ضمن « الدفاع عن حقيقة الصيرورة في التجربة مقابل تشويه الصيغ الجامدة التي تنتمي الى العقل وصورته عن العالم »(٢)

ان الاتجاه الذي اتخذه برغسون ضد العقلانية هو السبب الكامن لعدم تقديمه أسبابا مقنعة لنظرياته الفلسفية . لان برغسون يرفض السببية كمبدأ للقبول ، وبالتالي هو عاجز عن تقديم اي تبرير لتخميناته وحدسياته ، لان السببية هي التزام بميدان العقل .

ـ برغسون والبرغماتية : منذ بداية الامر وبرغسون يتبادل الآراء والافكار مع وليم جيمس . هذا التبادل الذي وصل حد الاطراء والاتفاق على خطوط فلسفية محددة .

---

(١) جورج لوكاتش ـ تحطيم العقل ـ ج١ ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٠ ـ ص ٢٥

(٢) برتراندرسل ـ حكمة الغرب ـ ج٢ ـ ترجمة فؤاد زكريا ـ سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٣ ص ٢٧٦ .

ولعل القاسم المشترك بينهما هو رفض الواقع الموضوعي وقابليته لان يعرف معرفة عقلية ، وبالتالي السير بالفكرة ــ المعرفة ــ نحو اتجاه تقني ، يؤدي منفعة تقنية . انه كامن في دعوتهما الى الحدس ــ اي معرفة الواقع معرفة تجريبية خارج اطار العقل .

يقول رسل « ان جيمس يرفض المذهب العقلي بسبب تجريبيته ، وان العقل يؤكد على المفهوم الذهني على حساب المادي »(١) .

ــ نقد فلسفة برغسون :

١ ــ يقول برغسون « ان المعرفة العلمية الدقيقة بالوقائع ليى الشرط الضروري الذي لابد من ان يسبق كل حدس ميتافيزيقي يكون من شأنه ان ينفذ الى مبدأ تلك الوقائع » .(٢)

لكن برغسون يفرق بين نوعين من المعرفة : معرفة علمية مجالها الكم والامتداد والمكان ، ومعرفة فلسفية مجالها الكيف والتوتر والزمان . كما يقرر ان معرفة الواقع لا تتم بواسطة تصورات عقلية بل بواسطة جهد حدسي . الميتافيزيقا هي عملية انتباه شاملة نستغني فيها عن كل الامور لكي نمضي الى الاصل L' original محاولة النفاذ الى صميم الحياة الباطنة . والحدس يقوم على رفض كل تصور ميتافيزيقي عقلي للكون .

كما يقول برغسون : « ان ماهو مطلق لا يمكن أن يتكشف الا عن طريق « الحدس » ، بينما التحليل هو تلك العملية التي ترجع الموضوع الى عناصر معروفة من ذي قبل ... وبالتالي، التحليل هو ترجمة رمزية... يتبين مما تقدم ان للعلم الوضعي وظيفة مألوفة هي التحليل ومعرفة نسبية ... اما الميتافيزيقا فهي العلم الذي يزعم لنفسه القدرة على الاستغناء عن الرموز »(٣) .

---

(١) المرجع السابق ــ ص ٢٤٧ ــ ٢٤٨ .

(٢) زكريا ابراهيم ــ برغسون (نوابغ الفكر الغربي) ــ دار المعارف ــ مصر ــ ١٩٦٨ ــ ط ٢ ــ ص ٣٧ .

(٣) هنري برغسون ــ الفكر والمتحرك ــ الفصل السادس ــ المدخل الى مابعد الطبيعة ــ ترجمة زكريا ابراهيم ــ ص ١٨١ ــ ١٨٢ .

اضافة لما سبق ــ هل لابد للمعرفة الحدسية ان تسبقها معرفة استدلالية ، او معرفة علمية دقيقة ؟. اذا كان لابد من ذلك ، معنى هذا، ان المعرفة الحدسية تحمل بعضاً من المعرفة العقلية العلمية الدقيقة وهذا محال بنظر برغسون ، لانه يناقض الاساس الذي تكلم عنه ، اي اساس المعرفة الميتافيزيقية والتي اداتها الحدس ، ومجالها الكيف والتوتر والزمان .

وبالتالي المعرفة العلمية الدقيقة « العقلية » ، وجودها وعدم وجودها بالنسبة للمعرفة الحدسية سواء . اي ــ المعرفة الحدسية ــ لا تعتمد عليها ، ومن وظيفة مغايرة لها كليا .

٢ : يقول برغسون خلال حديثه عن الاخلاق المغلقة والمفتوحة :

« ان رسالة سقراط رسالة دينية صوفية ، على نحو ما نفهم الدين والتصوف اليوم ، وتعاليمه مهما كانت عقلية ، فانها مرهونة بشيء يفوق العقل الخالص » .(١)

ويتابع برغسون ذلك بقوله :

« الم يقولوا ان سقراط اول من انزل الفلسفة من السماء الى الارض، لقد لازمت هذه الروح السقراطية افلاطون لتتجلى في الميتافيزيقاالبونانية ولتصب في مدرسة الافلاطونية المحدثة على يد افلوطين . لقد كان سقراط الند ليسوع ، ومن هنا كان اهتمام المسيحيين بالتعاليم الافلاطونية »(٢).

وللتوضيح نستعير من الذاكرة بعضا من المقولات السقراطية :

ــ ان الحياة التي لا تخضع لفحص عقلي شديد لا تستحق ان تعاش.
ــ ان الخير هو المعرفة .

(١) هنري برغسون ــ منبعا الاخلاق والدين ــ ترجمة سامي الدروبي ــ مصر ــ ١٩٧١ ــ ص ٧٢ .
(٢) نفس المرجع ــ ص ٧٣ .

ـ المنهج السقراطي منهج جدلي قائم على فكرة « التهكم والتوليد ».

ـ رفض سقراط لنبوءة معبد دلفي بتوجيه الحكمة الى الله وليس للانسان .

اذا ، هل سقراط فيلسوف روحي فعلا ؟.

اذا كان سقراط يعلم تلاميذه بوحي من معبد دلفي ، ليس معنىذلك ان تعاليم سقراط روحية ، ان معبد دلفي يمثل بالنسبة لليونان عموما ولاهل اثينا على وجه الخصوص مكانة دينية مقدسة ، بغض النظر عن اي اشكالية معرفية .

وسقراط عند دفاعه عن نفسه اثناء محاكمته يقدم الدليل على رفضه لنبوءة كاهنة معبد « دلفي » ، لانه يرفض أن يكون حكيما ، ان الحكمة لله وليس للانسان (سقراط) .

ثم هناك نقطة أخرى من خلال قول برغسون ان رسالة سقراط « رسالة دينية صوفية على نحو ما نفهم الدين والتصوف اليوم » . اي على نحو ما يفهمه برغسون . ولكن برغسون عند حديثه عن الدين الحركي ، يقول : « ان التصوف اليوناني تصوف ناقص » وبالتالي تصوف سقراط تصوف ناقص ، رسالته رسالة ناقصة وبالنتيجة فلسفته فلسفةناقصة . وهذا تناقض صريح لاجدال فيه .

كما ان تعاليم سقراط ليست تعاليما صوفية روحية . سقراط يستخدم المنهج الديالكتيكي « منهج التهكم والتوليد العقليين » . خلال محاوراته ، ويعتبرهما اساسا لتفكيره ، وهما عمليتان عقليتان . ومن ثم سقراط لم يعتبر علم الاخلاق علما صوفيا ، بل أكد على عكس ذلك ، اذ قرنه بالمعرفة العقلية ، الخير هو المعرفة . فالى اي حد يبقى قول برغسون صحيحا ؟ .

٣ : يعتبر برغسون الدين الساكن وليد الخرافة ، والخرافة بحد ذاتها هي نتيجة قوة لا تعتمد على العقل . ثم يعود بعد ذلك خلال حديثه عن الخرافة الى القول : « ان العقل كائن متوهم بحد ذاته » .

اذا كان العقل بطبيعته لا علاقة له بالتفكير الخرافي ، فانه بحد ذاته لا علاقة له بالوهم ، لان الوهم او التوهم . هو الخطوة الاولى نحو التفكير الخرافي . وهو تصور غير مطابق للواقع . والخرافة هي ابتداع نفسي مركب غير مطابق للواقع وبالتالي غريب عنه .

يعود برغسون بعد ذلك للقول : « ان الميل للعقل نحو الغريب أو اللامألوف قد يبدو غريزة لولا أن الصور الخرافية تنبجس من الذهن لتحل محل الغريزة » .

ثم يعود للقول : « انها غريزة كامنة في خط الانسان » .

ويرد برغسون هذه التصورات الخرافية الى عمل الغريزة التي تحيط بالعقل .

لكن كما نعلم ان الغريزة لدى برغسون من طبيعة مخالفة لطبيعة العقل على الرغم من انهما من منبع واحد . ومن ثم اذا كانت الغريزة محاطة بالعقل كهالة ، فهي محاطة به لكي تدفعه عن طريقه بوضع تصوراته ، وبالتالي تصورات العقل ليست خرافية . لان التصورات الخرافية تصورات غريزية ، والعقل بحد ذاته من طبيعة مغايرة لطبيعة الغريزة لان مجاله الكم والمكان والامتداد ، ومنهجه استدلالي . فكيف تحل هذه الثنائية بعد كل ما اوقعنا به برغسون ؟.

اما ان هناك علاقة بين الغريزة والعقل ، وبالتالي ليست الغريزة هالة محاطة بالعقل . بل هي مندمجة معه ، مشاركة له . والمشاركة لا تدعي التناقض ، بل تدعي التركيب التوافقي ، او أن هذه التوفيقية غير موفقة .

٤ — يعرف برغسون الدين بأنه : « رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قوة العقل الهدامة »(١) . ووظيفته ابقاء المجتمع في وحدته ، والحفاظ عليه .

---

(١) هنري برغسون — منبعا الاخلاق والدين — ترجمة سامي الدروبي — مصر — ١٩٧١ — — ص ١٣٤ .

ولكن ، اذا كان الدين يقوم بهذه المهمة فعلا ، كما يقول برغسون ، فهو ــ الدين ــ يقدم نقيضا لذلك ايضا . ومن خلال عودة قصيرة الى تطور المجتمعات وتاريخيتها ، تقدم لنا تقريرا مفاده ، أن الدين كان سببا في كثير من الحروب والخلافات بين المجتمعات ، مما دفع بأحد كبار مفكري العصر (ماركس) الى اعتباره « افيون الشعوب » . فكيف ينطوي الدين بحد ذاته على هذين العاملين المتناقضين والمتضادين بحد ذاتهما ؟ .

٥ ــ مقولة التصوف المسيحي الكامل : يعتبر برغسون التصوف المسيحي تصوفا كاملا ، بينما سائر النزعات الصوفية التي قضى ربع قرن من الدراسة عنها ، نزعات صوفية ناقصة ، سواء عند اليونان ام الشرق عموما .

وفيما يتعلق بأثر الصوفية في تغيير المجتمع ، يرى برغسون أن ذلك يتم بطريقتين :

« ان تقوي العمل العقلي الى حد كبير ، وان تذهب به الى ابعد مما ارادت له الطبيعة ، فتحل مجموعة واسعة من الآلات ، تستطيع أن تحرر النشاط الانساني ، محل الارادة البسيطة ، ويدعم هذا التحرر تنظيم سياسي واجتماعي يكفل للآلية وظيفتها الحقيقية »(١) .

ويرى برغسون أن ذلك يتم بأن تسمح احدى هاتين الفعاليتين المتناقضتين (الصوفية ــ الآلية) للاخرى ، بالعمل ثم تدافع عن نفسها .

لكن اذا كانت الصوفية والآلية متناقضتين ، أي أن احداهما ضد الاخرى ، كيف ستسمح احداهما للاخرى أن تعمل ؟ . هل يكفي للاستفادة من اخطاء الاخرى ، ان تقف احداهما عن العمل ؟ .

ان هذا الاسلوب الذي استعمله برغسون لنقد التطورية والآلية ، يغدو من وجهة نظر الصيرورة الداخلية لاعلاقة له بالآلية .

(١) هنري برغسون ــ منبعا الاخلاق والدين ــ ترجمة سامي الدروبي ــ مصر ــ ١٩٧١ ــ ص ٢٥٢ .

اي ان الوثبة الحيوية ليست ناتجة عن اخطاء الآلية ، بل هي نتيجة نظرة خاصة لبرغسون في الحياة . ثم كيف يمكن لنا ان نتقبل بمبرغسون بأن تقف احدى هاتين القوتين وهي الصوفية حتى تستفيد من اخطاء الاخرى ؟ .

الا يعني ذلك تناقضا واضحا في فلسفة برغسون التي تعتمد الصيرورة والحركة ؟.

وحتى لو اعتبرنا ان هذا السكون متضمن داخل الحركة . الا ان هذا السكون داخلي بحد ذاته ، اي ينطبق على الصيرورة الداخلية لا علاقة له بالخارج ، لان السكون عند برغسون ليس بخارجي ، بل هو موجود ضمن صميم الحركة ، من حيث هو سكون حركي جزئي ، بينما نجد ان العلاقة بين الصوفية والالية علاقة خارج مع خارج . فلا الصوفية تتضمن الالية ولا العكس صحيح .

* * *

من وزارة الثقافة يصدر حديثاً

سحر الأسطورة

رحلة في أعماق الهند

د. طالب عمران

* * *

الشرق والغرب

بقسميه الأول والثاني

من سلسلة

قضايا وحوارات النهضة العربية

اعداد وتقديم

محمد كامل الخطيب